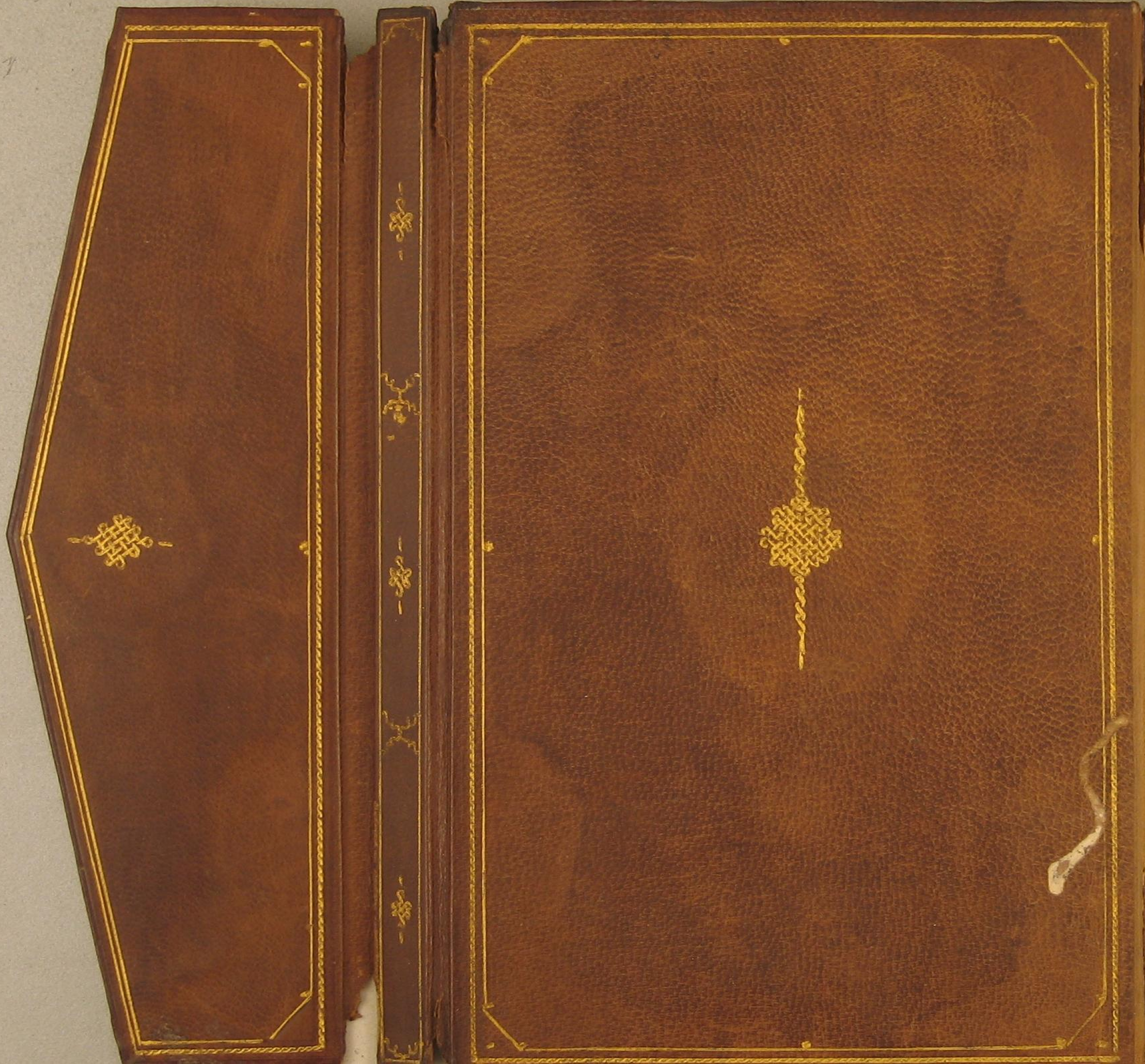

KÖPRÜLÜ
121



عدد اوراق ایکیوز آلتمش ورقدر
٢٦٢

هو الشرح الجديد لمتن التجريد لعلاء الدين علي القوشجي
ودخل في سلك ملك افقر الناس [illegible]

ملكه احمد بن مصطفى الغني عفا الله عنه
[illegible] عفا الله

صاحبه العبد الفقير
اسعد عفي عنه

تملكه الضعيف الحقير
ابراهيم بن عبد الله الفقير
عفا عنه مالك الملك القدير
بمنه الخطير

كتاب شرح التجريد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمايه والصلوة على سيد انبيايه وعلى اكرم احبايه اي على آله
واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل التفضيل ههنا بمعنى
الزيادة على من اضيف اليه وح لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهب ابن [illegible]
عليا رضي الله عنه بل وان لا يكون المكتوب بصورة على حرف جار بل اسم مجرور معطوفا على سيد
انبيايه ويويده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلى الله عليه وسلم فاني مجيب الى ما سئلت
من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فوايد الاعتقاد ونكت فرايد
الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي اعتمادي عليه والله اسأل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا
ليوم المعاد وسميته بتجريد العقايد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى
في علم الكلام هو العلم باحوال المبدا والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج
فيه الى السماع من المعلم والمعلم في المعارف الالهية هو النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما
يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غير
لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجواهر والعرض الثالث
في اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد ووجه الترتيب
المقصد الاول في الامور العامة اي مما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر
لما اورد كلاما يختص بواحد منها في بابه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود
والعلية او بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود وعن الامتناع
لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردها في فصل

الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق
بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية **الفصل الاول** في الوجود والعدم ويحد بهما
الثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه
وبغيره لك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا
ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت مرادف للموجود وكذا
النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان فلاخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن
سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الموجود والذي هو
الكون في تعريف العدم المرادف له ومآل الكلام ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود
المتاثر نعني بما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا سلب
نسبي الموجود ويتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم ضعفه ظاهر لانا لا نسلم ان معنى الفاعل
هو الموجود المؤثر والمنفعل الموجود المتاثر غاية الامر انا نعلم انهما لا يكونان الا موجودين في نفس الامر
ونحن بينا بالثابت العين والمنفي العين نظرا اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم
عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول
لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان
جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت
العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه
تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود
المذكور ضمنا دوري فقوله يحد بهما اي الوجود والعدم كما هو الظ بالثابت العين اي بما علم منه تحديد
به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما
تسامحا بالملاق المشتق منه على المشتق وهو المشهور والمال في الكل واحد او لي وفيه نظر لان مقتضى
هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريف الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
اذ يمكن اجراء هذا التحقيق الكلام فيه فيقال الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم
صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فلو احتاج الحساس الى التعريف
كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا في الحقيقة لا
بماخذ الاشتقاق مع انه ليس كذلك فاذا قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ

بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة
الارادية ولذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك
من ان تحصى وتحقيق المقام ان السوال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب بمشتق آخر
فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق وقلما يكون السوال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر الاولى
ان يسال بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد انما الاستفسار ليعلم مفهوم ماخذ
اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانه الخروج عن القوة
الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قيل هو تعريف
في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السوال عما صدق عليه المشتق الذي
علم بوجه ما واريد ان يعلم بوجه آخر فح ان اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضحك فمراد ان يعلم بوجه آخر وقيل
ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا
تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلاحتمال ان تعريف الموجود بما يمكن
ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول لانه لو كان لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو
مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون تعريفا له فلا يمشي هذا الاعتذار وقلما ابطل تحديد الوجود في العدم
بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار لا ولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال انه
تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود
به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء
الصورة المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف لمعرف كما في التعريفين الاول والثالث
المشتملين على الالفاظ المفردة المرادفة فان لم يوجد ورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه
ولا يكون التفصيل المقصود منها غرضا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المخزونة
ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة الثاني لما ذكرنا ثم ان هذا التعريف ليس كمعرفة
معرفة المعرف حتى يكون موقوفا معرفة المعرف عليها دور بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة
اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود ان اراد ان تصور الوجود بوجه ما ممتاز به عن جميع ما عداه
بديهي وانه لا شيء اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مما يحكم له الاستقراء والرجوع الى
الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك غير بل يمتنع كونه متصورا بالكنه والاستدلال

بتوقف التصديق بالثاني عليه ويتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم
بط استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المص الى اثنين منها وحكم ببطلانهما الاول
ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي ويتوقف
على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة
الثاني الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود
بسيط والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست
بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ لا شك انه كل الاجزاء التي
ليست وجودات فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه
مع انه فرض مركبا لا يقال لا نم ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب
الوجود لانا نقول على هذا يكون الزائد جزاءه وينتقل الكلام اليه واما بالرسم وانه بط اذ يتوقف
على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور او مما عداه مفصلا
وهو مح لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف
على البديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فيختار ان تصوره بوجه ما بديهي ولا
نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو
بديهي لا يقال هذه مصادرة لان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا
التصديق لانا نقول قد يعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على اكتساب من البله والصبيان
فنعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات
والنص بالاستدلال لحصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال بالشكل الاول
حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي
فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فح وما ذكرته من حصول
هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما
بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما فلا
يجديه نفعا لان الخلاف في تصوره بالكنه وايضا نختار انه اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء
على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه فلا
استحالة في ذلك او نختار انها ليست بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون

ذلك الزايد هو الوجود قلنا نعم ذلك الامر هو مجموع الاجزاء فان هذا المجموع لم يحصل الا عند التركيب وانه زايد على كل واحد واحد فرض انه هو مجموع الامر زايد عني الوجود فيكون التركيب في الوجود منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا اذ نطرحه بعينه في السكنجبين مثلا او يختار ان التركيب بالرسم قوله فيتوقف علم العلم بالاختصاص قلنا ع بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عدا اجمالا وهو ليس بمحال الخ هو الحافظ بما لا يتناهى متصلا للايثار تصور الوجود اذ لحصل للنفس عن غير كسب فاذا التفت الى حصولها عرف بمجرد التفاتها اليه بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبيته كل كسبي كلتاهما بديهيتان بمعنى ان لا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا طالت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها ما التبس عليها في بعض كيفية حصولها فالحاجة الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى في الكسبيات اعمال فلما يشبه وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود والحاد مفهوم نقيضه وقول الشيخ بعطي الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فالجزم بكون الامر المقطوع به الباقي بعينه مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل فيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشتركا بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يمتنع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما ستعرفه الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود او معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال على تقدير تعدده كان بطلان الحصر ظاهرا اذ يرد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي ويساق الكلام الى قبل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا اكو

الاحتياج الى الاستدلال في العمل صح

بين الوجود الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدم الخاص كان حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص ولا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه واقول فيه نظر لان الحصر العقلي بواسطة مقدمة اجنبية هي ان يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص كان خصوصيته فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص والعموم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا برأسه بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب يخالف سلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على السلوب الشتراك مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الا في مطلق السلب بل المشترك بينها عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى الواجب ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين الاقسام فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان كل منهما غير الحيوان اجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل باقضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسام والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم وخصوص من وجه فذلك غلط على اشتباه القسم بقيده وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات او ليس موجودا اصلا لا ان قلنا العدم مفهوم واحد ومعدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان قسم الوجود تنا وبل الجسمي قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود

لاده الشبهه فان السايل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا التعريف بدلته بلفظ

وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم
والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما
واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فمغايرة هذا المفهوم المشترك للمهية اي كونه زايدا عليها لا
كلا جزءها ولا لاي فان لم يغاير كان اما عينها وح اتحدت المهيات ضرورة اتحادها مع الوجود
الذي هو مفهوم واحد او جزءها وح لم ينحصر اجزاؤها بل يترتب اجزاء المهية الواحدة الى غير
النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزءا للمهيات لكان جزءا مشتركا وجب امتياز بعضها عن بعض
الى اجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الوجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء ذلك الاجزاء ايضا اذ
المفروض انه جزء للموجودات باسرها ويتميز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء اخر ثم ينتقل الكلام
الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط
لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها
من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا
كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته
اذ غايته امتناع تعقل كنه المهية اذ لم يكتف في تعقل كنه شيء على تعقل اجزائه الاولية وشرط في
ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما دل على ان
الوجود ليس عينا في جميع المهيات وكذلك ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع
لاحتمال ان يكون زائدا في البعض ونفسا في البعض وجزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العروض
والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى
الدخول والنفسية فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو المهيات
ولو سلم فلا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا ولم لا يجوز ان يكون
مشككا لا يقال ان كان الوجود متواطيا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع
وهو عين المطلوب زيادة الوجود على المهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على الافراد التي هي
الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للمهيات لجواز ان يكون العارض و
المعروض داخلين في المهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في المهيات يلزم
خروجه عنها ثم انا لم نطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار هناك بل لانا
اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في

عين م

لما اجزاء اخر موجودة م

المركبة م

كما في المطلق م

الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في المهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما
ذكروه انه اذا اختلف المهية او الذاتي في الجهات بالتشكيك لم يكن ماهيتها واحدة والا لما
ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس المهية كالذراع
والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود
مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص بكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود
المطلق المشترك زائد على المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق
نفس مهية الخاص او جزءها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده اقول وفيه بحث لانه ليس المدعى
الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على المهيات كما اشار اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة
الاشتراك حيث قال فتغاير المهية وصرح به هناك لان اثبات ان في الموجودات امرا وراء المهية
والوجود المطلق وحصته زائدا على المهية عارضا لها مما لا سبيل اليه لا يقال سيجيء ان الوجود مشكك
فيكون عارضا لافراده التي هي وجودات خاصة وبه يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق
وحصته لانا نقول قد مر آنفا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام
في اثبات ان ذلك الامر زائد على المهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الغوفي
زيادة الوجود على المهية كما يذكره هذا القائل المحقق في ذيل هذا البحث وينبه بان البصائر
تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة يمتاز بها عن المعدومات ويسمى في العربية بالوجود والكون
وفي الفارسية بهستي وبود وكذلك تدرك ان مهيتها خارج عنها يوصف بها ويحمل عليها وبيان
الشرح بهذا الوجه اعترف فيه بانا لا ندعي ليس الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى والاستدلال
تعقلنا نحن تعقل الوجود مع الجهل بخصوصيات المهية وهو ظ وقد نغفل عن وجودها اما في
الخارج فقط واما في الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فالدليل تعقل الشيء
لا يستلزم تعقل تعقله وسر هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتياته قيل مراده كما يفهم من
الشرح ايضا انا نتصور المهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة
ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لان ثبوت الذاتي للمهية اولى له التعقل ولا يخفى
ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلايم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما
متعقلا دون الآخر والشك في الوجود انما هو في التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فاذا تعقلنا
المهية وشككنا في وجودها فح يكون كلاهما متعقلين فاين الانفكاك وكلام الشرح صريح في

خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها قبل هذا الدليل لو تم لدل على ان
الوجود الخاص ايضا زايد في المهيات التي يمكن نعقل خصوصياتها مع عدم نعقل وجودها وانت خبير
بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا امران الاولى ان في الموجودات امرا وراء المهية والوجود
المطلق وحصته والثانية ان هذا الامر معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع اعداه اما
توقفه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه عين معلوم لنا عند
تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو وانباتهما امر دونه خرط القتاد وتحقق الامكان
اي ثبوته للمهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زايدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا
لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس المهية لم
يكن هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين المتغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى
نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وان نتاعد ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على
التسوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفايدة الحمل والحاجة الى الا
يعني لو لم يكن الوجود زايدا لكان اما عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فايدة وكان قولنا
السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فايدة او
جزءها وح لم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال
لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل امكان التعقل على
التقدير بانه انما يتم ان لو كانت المهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون
ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائها الاولية كالجنس
والفصل القريبين بوجه ما وايضا في المهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون المهيات التي لم يتصور ها
تعقلها ضمن تعقل عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال واما تقارا الثاني
وتركب الواجب تركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس المهية لكان قولنا السواد ليس
بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود وهو متناقض اي حكم باجتماع النقيضين
اضعفناها شيئا ما ثبت له السواد بنفع عنه السواد او المراد بالتناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة
في نفس الامر وهي ان السواد سواد او الموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة
قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر
لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس متناقضا وهذا معنى قوله واستحالة التناقض فلو كان الوجود

جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل
على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا في الكل لجواز كونه عين عين
الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه بمواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا
ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود
نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي مم فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا
مما يتصور بل قد يصير بحثا للعقلاء بينهم عوض فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه
اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطايفة من الحكماء
كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون
كنسبته الى سلبه وان نتاعد وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما مم
في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزوه فاذا قلنا
الوجود موجود فقد نسب الى الوجود مفهوم ذو وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان يمنع قوله
كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود ولا شك ان مثل هذا الحمل مفيد
ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والموجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد و
اما عن الثالث فبان يمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود
ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وليس هذا
تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ايضا ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال
ازالة الالتباس عنه بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى الا انهم قايلون بزيادة
الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق
قايم بنفسه مبدا لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات بهية ووجودا مطلقا وحصة
من الكون زايدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته
وليس زايدا عليها انه لا امتياز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو المهية واخر هو الوجود قايم بها
خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالمهية من حيث هي هذا جواب عن
الخصم بان الوجود لو كان زايدا على المهية لكان صفة قايمة بها فاما ان يقوم بالمهية الموجودة او با
لمهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما مح اما الاول فلاستلزامه ان يكون المهية موجودة قبل
وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون المهية ح معدومة وموجودة معا

اما عن الاول فان معنى الامكان هو ان لا يقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا

امور م

موجود م

سنح م

ى م

وتقرير الجواب انه يقوم بالمهية من حيث هي لا بالمهية الموجودة ليلزم وجود المهية قبل وجودها فان قيل
ان اريد بالمهية من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزئها على ما قيل فغير مفيد لان العروض
كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فهو قول
بالواسطة مع ان التناقض فح اذ يلزم ان يكون المهية معروضة للوجود وغير معروضة له قلنا
المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما
كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالمهية اما ان يقارن عدمه فالتناقض او وجوده فالتوقف
على نفسها او التسلسل قلنا نختار انه يقارن لذلك الوجود بعينه قولك يلزم ان يكون المهية موجودة قبل
وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو كان المعروض هو المهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض
هو المهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود المهية قبل وجودها ولا التسلسل
غاية ما في الباب انه يلزم تقدم المهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا
فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالمهية من حيث هي لا بالمهية الموجودة فزيادته عليها وقيامها بها
في التصور لا يجب الخارج لان ثبوت الشيء لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج وان لم
يقتض وجوده كل شيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية
لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه
فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا
وان خارجا فخارجا فلما كان قيام الوجود بالمهية وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت
لها في العقل فلا يلزم زيادته على المهية في التصور لا في الوجود العيني وفيه نظر لان المهية من حيث
هي موجودة في الخارج فيجوز ان يندرج في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كان الجزئي
موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما تثبت
له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان جريان الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون
قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم الاسود
بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي
للشبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان
النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر يترتب عليها تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود

الآخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل
واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا بطل الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا
وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج
محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في
الخارج فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة
ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت
شيء لآخر متوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى
الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها
في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاكم فيجب ان يخص
الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة
الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا
في الخارج او لا فاذا قلنا كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم شاملا للجميع مما صدق عليه في نفس
الامر انه مثلث للمتصور اعلى المثلثات الموجودة في الخارج في احدى الازمنة ماضيا وحالا ومستقبلا وما عداها
مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس
بموجود في الخارج باطل لما بيناه آنفا فالقضية الكلية الحقيقية الموجبة باطلة ونقول يعني قوله بطلت
الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما يعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان
قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة ولو
لم يكن لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية
الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم باحكام ثبوتية على
ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن والمراد بالثبوتية ما ليس السلب جزءا منه فهو احتراز عن الموجبة السالبة المحمول
فانها لانها السالبة البسيطة فلا يستدعي وجود موضوعها كملزومها وسيرد عليك تحقيق ثبوت العلم
زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج فلا
بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن
حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة

اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف فتح بالضرورة ولابد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج
ففي الذهن والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال
المنكر بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة
والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات
المتضادة المنفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا عند حصول
حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل
موجب لاتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن هو صور هذه
الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يوجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح في اللوازم بل تخالفه في كثير منها
واورد عليه ان الصورة الحاصلة في الذهن اما ان يكون ماهية الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود
للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين
خارجيا وذهنيا لانه قال لا نعني بوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة
في الحقيقة لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثبت
بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف في الحقيقة فيه وعلى الاول لزم ان يكون الذهن حارا
او باردا اذ لا نعني بالحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة ونجيب بان الموجود في
الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل
الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو
في الوجود العيني دون الوجود الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصورة المعقولات او
جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان
كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي واذ كم امتناعه هو حكم الخارجي لان معناه ان الوجود
الخارجي نفس الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضاد عن البرودة ويمتنع حصوله عن الجبل في الذهن
فلم يلزم ان الذهن كذلك فيه يتجه لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات
الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يصح مادة الشبهة فانه لو فرضت لوازم الماهيات
في الذهن كالزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد
الا المحصول فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الاتساع في الذهن لزم ان يكون الذهن متسعا اذ لا
معنى للمتسع الا ما حصل فيه الاتساع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يستقيم ان يقال كون محل الزوجية

لا تساوي ماهية الصور والاشباح م

اقول م

مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع واللاضافة لو حصلت الزوجية والفردية م

موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني وكذا
دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالهما من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الاتساع وامثاله اذ لا يمكن
ان يقال كون محل الاتساع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود
عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء في
الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول
الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل
فيه وانما يوجب الاتصاف بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية والاتساع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت
توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين
بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن
فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم كلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ
المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض
فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي هو شبحه قائم بالذهن اذ
المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر والموجود في
الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج وهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية
وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي
هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي
هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن
فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض جزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا
بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن هو
كلي ومعلوم وجوهر وليس الوجود بمعنى حصول الماهية في العين بل الحصول ههنا طائفة الى ان الوجود بمعنى
قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان هذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود
الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به يحصل ولا زائد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد حركة الماهية
في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن
حركة شيء في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال وافراده على هذا النحو يجب ان يكون له في كل

المكان م

فهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هذا الشبح القائم بالذهن م

ان بفرض من زمان حركة حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لابد له في كل
آن من اين لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لابد له في كل آن من كيفية لا توجد قبله
ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدا
حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شيء واحد فيكون متحركا في تلك الحال فيجب ان يكون
متقوما دون الاحوال التي فيها يتحرك فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول وهم يجب
لان المهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد
الصور لا على التعيين فيجوز ان تتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث
اذا انتفى عن المهية وجود في آن تحقق في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول وازيد منه لا يقال ابطال
نوع لبل والوجود خير محض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء حيث قالوا
اذا تاملنا في كل ما يقال له خير وجدنا انما هو خير بالذات عما هو يقال له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما يقال
له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته
باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت
قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو امر
عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجاشا الى انها صورية وان ما ذكروه
من الامثال للايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة يتوقع بها المنع
على انه قد يتوقع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون بان مبادي الفصول الحقيقية قد يكون حقيقته في
لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادي فصول للانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع جزء للشيء
من علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء لعلة ذلك الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر بذاته في نفس
الامر خير الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي هذا الا
من دليل ولا ضد له ولا مثل له فتحقق مخالفته للمعقولات وقد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام
الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا ثبت ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل تحقق القسم
الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لموجود آخر في
الموضوع والوجود ليس بموجود اقول وهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان
ان يشتركان في جميع صفات النفس لكن يتجه عليه ان المتخالفين عندهم موجودان ليسا ضدين ولا مثلين
والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول ويرد عليهما ان المتكلمين لا يتعلق

بالموضوع وانه المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد
نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود آخر في التحيز
والوجود ليس بموجود الثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الآخر وفي
ان هذه المقدمة مما لا يثبت وان الثالث ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد استدل على نفي التماثل بانه لو كان له مثل
يماثل الذات لشاركه غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات مما يتصف بالوجود والعدم
والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا منافي له اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها يجب
لا يعرض له الوجود ولا منافي في هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد ولتساوق
الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله الفطري المساوقة تستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في
المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متساويين والظاهر هو تردد في اتحاد
مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى بديهة اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل
ويقال شيء ولعدمه الوجود ولا يقال هي واجب الشيئية وممكن الشيئية وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء
وثابت على ان معنى الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء اتفقوا
على ان الممتنع ويخصه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مساويا للمنفي اعم من الوجود والعدم
والعدم اعم من المنفي ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وانا نحكم ايجابا بامور
ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت
له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها
بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث يترتب
عليها الآثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم
ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا الوجهين ثبوتا
ووجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني واعلم
ان مدار ما استدلوا به على مقدمتين احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان المعدومات بل الممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج
لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني في ذلك
لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فحكم المقدمة
الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت

الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما صحيح اي حق وصدق وليس الا بمطابقة لنسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع يجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية ولما يتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على امر يلزم ثبوتا الممتنع وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات من تثبته فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين ممتنع حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال واصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى لا يعلم انه في العقل الفعال على اي وجه من السلب والايجاب ومن ثم يذكر اللهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال يوافق لما في البديهة والبرهان فذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل يجد بلا اخطار المعنيين والمغايرة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات بحدس بينهما نسبة ايجابية او سلبية نقيضها الضرورة والبرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة والبرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر والخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقا ولا للحكم الذي يستنبط للحاكم من البرهان خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت آثار لا ثبت ثبوته والا انتفى وبانتفائه ينتفي امر لامر فصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول وحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول وحكم المقدمة الاولى يتحقق هناك ثبوت ثالث وينقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوت غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا انما هو في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي ان كل من الثبوتات امر ثابت في نفس الامر وان لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت الثاني على هذا التقدير وينقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا يلزم التسلسل بطريق برهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع نعم لا يقال برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت

لا يوثر في اجزاء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن تسلسلها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا او لا نخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك وبما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول عينا ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يحقق النسبة بدونه اي بدون الوجود مع ابانة المقدمة ولنفاة الاتصاف يعني ان المقدمة ثابتة ما ثبت هاهنا الا في الذات وهي ازلية والازلية ثابتة في المعدوم او في الوجود ولا يتصور وجوده ولما سبق من ان الوجود لا يرد عليه المقدمة او في الاتصاف وهو سيف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا يؤثر المقدمة فيه في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان يجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير المقدمة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به الا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والموجود اتصاف في الخارج لما بين السواد والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل الماهية متصفة بالوجود قلنا تاثير المقدمة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي وتقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين قالوا تاثير المقدمة اما في الماهية او في الوجود او الاتصاف والاقسام باسرها باطلة الاول فلان الذات ثابتة في الازل مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدورة اما الثالث فلان الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو ذكر اثبات المقدمة بل يكفي ان يقال ان كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثير ولا تاثير واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات مشاهدة عندهم ولا يعقل من الموجودات زائد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيء بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى لثبوت امر الا الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية في ذلك وسنده ما مر على انهما لو تمت يكون باقي المقدمتين مستدركا اقول ويمكن دفع الاستدراك بان يحمل

قوله وانحصار الموجود دليل لابراسه بان تناهي الموجودات مشاهدة عندهم ببرهان التطبيق وهو كما
يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الموجود والثابت
على انه قيل لزم ان يكون الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم
اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال انحصار
الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لدل برهان على تناهي الموجودات
يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على راي المص لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه
كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما ذلك على راي المعتزلة وساير المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم
قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل
على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وصح بنقل الزايد بالواو دون مع ويمكن
الاعتذار بانه لما كان هذه دعوى ضرورية فان نقل الزايد فصله عما قبله بتغيير الاسلوب ولما استدل
المخالف بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض
ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت لان كل
متميز له هوية تشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف لا تعين له في نفسه
ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض وقال لو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات كثبوت النفي
وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في
كل منها مع انه ضرورة وانفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى
ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى
ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان كان صفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل وكان المتصف
به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص اولا بالمنع فقال والامكان ليس ثبوتيا
بل امر اعتباري لما سياتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال لعرض الامكان لما وافقونا على انتفائها
كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها
منفية اتفاقا وهو يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة
بين الموجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وغرضهم
بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان
له وجود زائد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وينقل الكلام اليه حتى يتسلسل وليس معدوما والا اتصف بنقيضه

اجاب المص عن هذا الوجه وقال الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى
الموصوف به وبمنافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعي واجيب بان حاصل جوابهم ان الغرض
على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود واما معدوم او لا موجود ولا معدوم والاول والثاني باطلان فتعين
الثالث وهو المط وحاصل الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة خارج عن الاجزاء الثلاثة مما لا يصح عنه
العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات
ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا
يتصور لان الثبوت نسبة لا يعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك
نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر
صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا
امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية
المتصورة بين شيئين لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاع النقيضين لما ارتفاع
النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود
لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما متصورا لانه
لما لم يتصور سلبه بنفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب
سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها
ويصح الاستدلال بها هذا كلامه وفيه نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع
في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو الوجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود فالنسبة
التي يجوز فيها الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو
وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام
في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظ لا سترة فيه ولهذا انه لا فرق بين الموجود والوجود
وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات
العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم
واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون معنى قولنا الوجود عدم قولنا الوجود لا وجود وهي قضية
موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود وجودا عن الوجود
حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة فقولك معناه سلب الوجود عن نفسه

اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته
لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب
رفع النسبة الايجابية المتصورة بين شيئين لانتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون
ذلك ارتفاع النقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا
سلبها واما الجواب الثالث فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى
اثبات سلب العدم له وليس شيء منهما متصورا لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجواب الثاني لم يتصور اثبات
سلبه ولا سلب له فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة
فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها هذا كلام المعترض اولا وفيه نظر لانا لا نسلم
ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول
هو الموجود بمعنى ذو الوجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس
هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود
معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظ لا ستره فيه سلمناه انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم
والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم للوجود
فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا
فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون معنى قولنا الوجود عدم قولنا الوجود لا وجود وهي قضية
موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود حتى يكون سلب الشيء
عن نفسه وانما يكون مضمونه ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول فقولك معناه سلب الوجود
عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب
الوجود عن نفسه والفرق ظ وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات
سلب الوجود للوجود وانا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود
بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لا بل ما اخذها
معدولة المحمول حتى يكون قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمناه ذلك لكن
لا نم ان النسبة لا يكون الا بين متغايرين فان المفهومات نسبتها الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق
مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا المهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات التي تصدق على

انفسها

انفسها فتصدق في القضية الموجبة القائلة الكلي كلي والمهية مهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي وجزئي
واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فتصدق السالبة القائلة بان الجزئي ليس بجزئي
والمتشخص ليس بمتشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه
واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسب العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود
معدوم قولك لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى ان يقال مثلا الوجود
عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة فانه يسلب في فرد من افراد
ما نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لاجسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لاجسم فلا بعد في ان
يصدق ايضا الوجود ولا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان
ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد
مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المعترض بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي موجود ذهني
لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا له حتى يلزم تحققه
في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يميزه
عنها فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالآخر والا لامتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة تلزم
قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية عندهم هي الجزء الصوري فاتتهما وذلك كاف في التئام الحقيقة
الواحدة منهما لان نقول ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية تجب احتياج بعض اجزائها الى بعض وذلك كاف
في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالآخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول
انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم
الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزءين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على
قيام الآخر به لكن الجسم لا على ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما الحل
موجودان ولا معدومان بل ما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المعترض بانا نجوز قيام العرض
وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر عن هذا الوجه وهو انهما جزءان ذهنيان للسواد لا تحقق لهما في الخارج
حتى يلزم قيام العرض بالعرض ويتصور الحال بنفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في
الحالية مخالفة بالخصوصيات التي بها امتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما
ليسا بموجودين ولا معدومين وصفتان فاما ان يقوم به الحال فيكون لكل حال حال آخر وان احدهما
الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص والمشترك بل الاحوال مفهوم

الحالية ونميز عنها لا محالة الذي فيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص امران ايضا وهكذا
فيلزم التسلسل في الاحوال ويمكن الجواب عن هذا النقض بان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال
حال والامر المختص موجود ولا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى
مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زايد على نفسه حتى يتسلسل
واما ثانيا فان نقول محصل حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف
في البعض الآخر فما به الاختلاف وما به الاشتراك ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما
لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له
فههنا قيدان لا بد منهما في اتمام الحجة وجود تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين
لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم
ولا شك ان القيد الاول يشعر هناك بان الاحوال تثبت بموجوده والقيد الثاني في محل المنع اذ لم لا يجوز
ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى تمييزه ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومتشاركة في امر
عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم واي مفسدة تلزمنا فان قيل الغاء القيد الاول هنا لا يضرنا اذ يمكننا
اتمام الدليل بان نقول لو كان احد الامرين معدوما والآخر وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم
ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم وهو ايضا محال قلنا الظاهر انهم لم يمنعوا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين
الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقيق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود
ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا
تقوم الحال بالمعدوم انه والعقد ولقايل ان يقول الاحوال التي اثبتم لحقايق العرضية الموجودة لا يجوز
تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال
والغاء القيد الاول منهما وذلك يكفينا في النقض والعقد بعدم التماثل والاختلاف والتزام التخير
[illegible] عند من نفى الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف
لان المتماثلين والمختلفين عندنا من اقسام الموجود واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة
في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال
انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصفها بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا لا نلتزم انما
يلزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست
بموجودة فقال المص هذا اي العذر بان الباطل لازم اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سوى

كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم على الامر
انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين وفي تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز ان كانا موجودين
بالاختلاف والتماثل على اصطلاحهم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم
لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف
بالاخص واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية
مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم
ثابت وعلى القول بثبوت الحال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات
الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقايق وان الثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه
ومن انتفاء تاثير المؤثر فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير
سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام من قال من الشارحين
من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات
الممكنة اذ لا معنى يحمل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تمايزها حيث
اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما يختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة
الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط
او في حال العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في
حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات
الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى انها ايضا في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها حتى انهم جوزوا رجلا
معدوما على فرس معدوم وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو
علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية
وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة
واحدة ليستا بغيرين ثم اختلف هولاء الثلثة فزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما
من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية
ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود
فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معلوما ومذهب
كلهم ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله كانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان

وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا جوز ان نرى رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالقادرية والعالمية وغيرهما كونه موجودا قال الامام الرازي هذه جهالة لا تستلزم اجماعا جواز ان تكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا نعلم وجودها الا بدليل وهذه سفسطة ولقائل ان يقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزمه وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه بحركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان نتخيل رجلا كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا تظهر الاحكام ولا تصدر الاثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك هذا لكنهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وهؤلاء يقولون بذلك كما مر وحاشية وعلى القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي صفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يقال المتحركية تعلل بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويقال القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذوات لا بسبب معنى قائم بها كالوجودية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا الحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا تعلل لها احوالا ومن تعليل الاختلاف اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تمتاز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكرها واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بابطالها بعد ظهور ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يوخذ على الاطلاق عن تقييده بشيء لا معنا ولا مبهما اذ يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا الملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال الخ ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان العدم لا يعقل الا مضافا الى شيء ما

مجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه ونفس العدم المطلق لسلب الوجود المطلق بطل اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود فلو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور فلذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه يتصور بوجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذا اعتبر في التقابل انه لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفا بالوجود والعدم معا وليس ذلك من اجتماع المتقابلين المستحيل والى هذا المعنى اشار بقوله ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية موجودة في الذهن ومعدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالوجود الذهني بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت موجودة في الخارج ومعدومة في الذهن قلنا المراد بالاطلاق في الوجود والعدم كما قررناه ان لا يقيدا بالنسبة الى شيء بان يقال وجود هذا او عدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهنيا او خارجيا اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا وقد يقال في شرح هذا المقام قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن اجتماعه التقابل عند اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق يقابله ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فاذا اعتبر كونه سلب الوجود عند اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله ويعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق لا يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود

المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا
وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس محالا حتى يحتاج الى الاعتداد بتغاير
الاعتبارين وانما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل لما
يكون موجودا معدوما معا بكون اجزاء هذا العذر فيه بان نقول العدم من حيث انه سلب الوجود يقابل له من
حيث ان الوجود عارض لمحل يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير
اعتبار كونه عارضا لمحل فباعتبار انه سلب لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحل لا يقابله بل يجتمع معه
واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظ معا لغوا محضا وقد توضع مقيدا او اي
منسوبا الى امر فيقابله عدم تلك اي المنسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته لا خفاء في ان التقابل
بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود والعدم المقيد فالظاهر
انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل الامر الوجودي بطرفيهما
بعينهما عدم وملكة ولا شك ان جميع الماهيات قابل للوجود اذا المراد بما هو اعم من الخارجي فالمراد بالملكة
معناها المصطلح وقد يوخذ اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع
قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني وقت اتصافه بالامر العدمي فيقال له العدم والملكة المشهوران وقد
يوخذ نوعيا وجنسيا وح اي حين يوخذ جنسيا او نوعيا وكذا حين يوخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته
في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيتان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا لتركيب كونه
من جنس وفصل اما البساطة والالان ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتي واما البساطة فلانه لو كان له جزء لكان
عروض الوجود له لما قد سبق من ان الوجود لا يافي المعقولات بل يعرض جميعها لكن عروض امر لجزئه محال لا ستلزامه
ان يكون الشي عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان من المهيات ما يعرض لنفسه كالكلية
والمعلومية والعدم الى غير ذلك وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كلي
واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات
اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية وح يلزم
تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشي الذي فرض جزا للوجود معروضا له وان كانت
معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشي برفعه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشي بما اتصف برفعه
واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فجزء الحيوان اما حيوان او غيره ويساق
الكلام الى آخره وايضا فانا نلتزم تقوم الشي بما اتصف بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف

بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما يتركب من اجزاء غير محمولة اقول ويمكن دفع الاخير بان يقال مراده
بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة لتقوم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل له فالاولى ان يجاب بلزوم
كون الشيء الذي فرض فردا للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود
المطلق يتكثر ما صدق هو عليه من الافراد بحسب تكثر الموضوعات اي المهيات المعروضة لها سواء كان تكثر
تلك الافراد بسبب عوارض مختصة بها او بسبب اختلاف ماهيتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب الفصول المنوعة
لما هو جنس له وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان
الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود وبسبب اضافته الى الانسان
والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة النوعية
لم لا يجوز ان يكون له افراد مركبة مختلفة المهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو سلم فلم
لا يجوز ان يكون افراده بسائط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وايضا فاذا كان
تمايز الوجودات الحاصلة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجودات الخاصة
تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة وجود آخر فالوجود المطلق اما تمام
ماهيتها اذا جعل الاضافة خارجة او جزءها ان جعلت داخلة فلا يصح قوله ويقال اي الوجود المطلق بالتشكيك
على عوارضهما اي على افراده العارضة للماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود المعلول بالتقدم والتأخر
وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف
وبما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى
واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لا من افراده ولا من المهيات
المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق
ايضا ما فيه من المناقشات والشيئية من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولا يحاذي به
امر في الخارج وليست متأصلة في الوجود اي ليس لها وجود خارجي اصيل والا لكانت له شيئية اخرى وتسلسل الموجودات
الخارجية فلا تبقى مطلقا ثابتة اي الشيئية المطلقة بمعنى غير مقيدة بما يعرضها لتثبت ثابتة في العقل بل هي تعرض
خصوصيات الماهيات في العقل وحاصله ان الشيئية غير عارض لامر بل هي انما تعقل عارضة لخصوصيات
الماهيات المعقولة كما هو شأن المعقولات الثانية ولا خفاء في ان هذا مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من ان
الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما يول معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشي
الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا الاشياء المخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء

لطبايع الكليات مطلقا ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولا وايضا لا يلايم الامر اعنه
بقوله بل هي يعرض لخصوصيات الماهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة
لا غيره اي لا عن عدم المعلول الى عدم العلة ولا غير عدم المعلول الى غير عدم العلة فلو لم يكن الاعدام متمايزة
لما كان كذلك ونافي عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقي الاعدام
فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر فلو لم يكن تلك الاعدام
متمايزة لما اختلف مقتضياتها وحجة المخالف ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو
متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف
في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني فاذا لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك
التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات
متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة اقول وبيان
التفريع بهذا الوجه انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز
المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له القايلون بعدم التمايز لا يمكن اجراءه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن
ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام بكونها موجودة
في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل تخرج عن كونها معدومات والاولى ان يقال في التفريع انه لما كان التميز
وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات
الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه
لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا
في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل مستحضرا اياه فان لا يكون متحققا
فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فرادا المصنف قال قد يعرض بلفظة قد ان العدم المطلق اي
وخارجا قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون الماهية
متحققة والعدم قايما به قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق
بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض
ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر ما بجزئي
جزئي لمفهوم يستلزم اتصافه به بل الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئياته لا ذاتيا
لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له يقال له العدم المطلق المعروض من حيث انه

رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض من حيث انه مقيد فيصدق انه نوعه والمقابل له اي على
هذا العدم المضاف الى نفس العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول يدل على عدم العلة في الخارج
اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع يعني ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول
كحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت
العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس الوجود
فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت
حركة اليد كما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وهذا كله اذا كانت العلة غير
متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول يستلزم
الوجود علة ما من غير ان يكون شيئا اخر كذلك عدمه يستلزم لعدم عللها باسرها من غير ان يكون شيئا لعدم
شيء منهما وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون
علة في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول على عدم العلة
على انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس اي الاستدلال بعدم المعلول
لمي لان الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المط واللام يكن برهانا
على ذلك المط فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فاني سواء كان الاوسط
معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم وانما سمي الاول لمي لان
اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يفيد علية الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم لم الدال على العلية
وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا وانما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما انه علة له بذاته فهو لا
يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفا فصلا لبيان ان العلم
اليقيني بكل ماله سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة
يقينية معتبر في هذا البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا الشيخ
في هذه الدعوى قد بين شيئا للاشتباه بين العقول عنهما احدهما انه قال بكل ماله سبب ما اورد في الفصل
المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان الاكبر للاصغر
قد يكون لا بسبب بل لذاته لكن ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر
بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان وليس برهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا
انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يعلم عليه برهان اني ماخوذ من سبب الحكم او من امر اخر

والشيخ لم ينف ذلك بل الخبة الثاني ان مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب
سؤال اورده على نفسه حيث قال الآن قال قائل اذا راينا صنعة علمنا ضرورة ان له صانعا ولم يمكن ان يزول
عنا عقد التصديق وهو استدلال المعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك بهذا البيت
مصور وكل مصور له مصور واما كلي كقولك كل جسم مركب من هيولى وصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس
الاول وهو ان البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد ويزول الاعتقاد الذي كان
انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال الآخر فليس المؤلف فيه
الحد الاكبر اذ انه مؤلفا وهذا هو محمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود
ذي المؤلف للجسم وان كان جزء من ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد
بان ان الحد الاكبر في الشيء اليقيني الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط غير ان يكون فيه جزء هو علة للاوسط
الحد عند اعتبار الكلي فان المؤلف شيء واذا المؤلف شيء آخر فان ذا المؤلف بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف
فحال الذي يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه وبهذا ظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا
لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجود المعلول بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود
علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صرح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس
استدلالا بالمعلول بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء
قولك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر
وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر
ومثله المص في شرحه بقولنا العالم مؤلف وكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا
للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر فهذا برهان لمي ليس باني وهذا الكلام ايضا صريح
في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس برهان اني فقول
هذا القائل وقد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني بجدي
بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم
بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا
على الاستدلال لوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على
ظاهر الامر وما يبدو في بادي الراي وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى
القيدين جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة فقد يحصل من هذا ان برهان الان يعطي في مواضع يقينا

دائما وانما في ماله سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل انما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة
على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في نفس الامر يكون علة له في الذهن
ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس
الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان
اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او
في الذهن ولما انتفى هاهنا الاول تعين الثاني اذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية هاهنا الاول ايضا في الذهن
فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم منقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهية وهي ما يكون منشا لزومها
الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون منشا اللزوم فيه الوجود
الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون المنشاء اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم الذ[هنية]
فالمراد بالعلية في الذهن ما يكون منشا العلية وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة
الى عدم العلة والمراد بالعلية في نفس الامر ما يكون منشا العلية فيه ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين
فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في
الذهن لكون العقل يجرد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول
فان حكم العقل فيه بانه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول
في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المترتبة
في العموم والخصوص وجودا ينعكس في العموم والخصوص عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص
مطلقا بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كا[لنطق]
اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا
اقول من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح
قوله وجودا وعدما ونظير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض
الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء
والموجود فانها اعم من الانسان ونظائره واعم من نقايضها ايضا ولا ينعكس فيها العموم في العدم وهو
سؤال مشهور للكاتبي ورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمه كل منهما الى
الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما
فان وجود الشيء اما ان يكون بغير ذلك الشيء اولا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في

العدم واذا احمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول
يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسأل عنه بهل البسيطة والثاني يكون
رابطة بين ذلك الشيء وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق
مركبا ويسأل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين يثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة
ثبوتية لا يخلو تلك النسبة في نفس الامر عن كيفيات تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في
انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت في العقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها وهي الوجوب والامكان
والامتناع لان كيفية نسبة المحمول للموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية
نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى
الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة ح هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب
والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي
هو عارض لها والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التي هي معروضة له وكذا العدم يعني عدم الشيء
ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين
يكون النسبة سلبية ولا تخلو عن المواد الثلث اقول ان المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة
بينهما وتلك الرابطة اما الوجود فيكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود
او مفهوما سواه واما العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما
سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح
من البين ذكر كون الوجود محمولا وكون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما
الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انه اما
نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني
الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطها بالموضوع والمص خالف الاصطلاح من وجهين الاول ان الجهة
عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق
وح يتخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا تخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات والفرق بينهما بحسب اعتبار
ما نفسها واعتبارها متعلقة والثاني ان المادة على راي المتاخرين المنطقيين عبارة عن كل كيفية
كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راي قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية
النسبة الايجابية ولا كل كيفية النسبة الايجابية بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب

والامكان

والامكان والامتناع وما ذكره المص مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ولراي
المتاخرين ايضا حيث خصصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث
عنها في هذا الفن نسبها كما هي التي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في
نفسه فاذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع
الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المص ما يدل على ان الوجود اعم من وجوب الوجود
ووجوب العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهية واجبة
لذاتها والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في نفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها
واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي ح ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا
الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وهذا ليس بمح فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المح
ان يكون الزوجية واجبة الوجود في نفسها لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها
كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات
التي ذكروها بحسب اللفظ اذ فيه دور ظ كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف
معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ
لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظ اذ عرفوا الوجوب اي وجوب المحمول الذي هو الوجود
او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك
وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع وقد
يوخذ تلك الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع
الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق
ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة
ايجابية او سلبية لا يخ ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة او لا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك
النسبة او لا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو
ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات
الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون نقيضها
او بالعكس فهو محال بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الاخر
والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج ذلك

عن كونه حصرا عقليا يجزم فيه بالانحصار بنظر الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر
خارج عن مفهومها من تنبيه واستدلال كان معنى ذلك حصرا استقرائيا بلا ريبة ولكن نريد بهما
صرفا لابهمنا فان قيل وعلى هذا الواجب يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان
لا يكون ذات البارى تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشي لا يقتضي نفسه
والا لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفات للذات بالقياس
الى الوجود والثاني صفة للوجود وهو ان يكون من غير ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم
يكون ذات البارى تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب
والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يخرج منها لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا
ولا ذاك وذات البارى تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين
الاخيرين من الامتناع تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذه القسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم
ولا يتصور الا فيما له ذات مغاير لوجوده وذات البارى عين وجوده فهو خارج عن المقسم قال
قال الحكماء قد تسمى الموجودات التي يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والتي لا يقتضي ذاته وجوده
وهو الممكن واذا لم يكن ذات البارى تعالى من القسم الاول فاي قسم من هذا القسم قلنا هذا القسم
للموجود لاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل
في الوجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظ
انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشي في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر
بذاته وجب وجوده الى هذا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده
موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الراي فان قيل ان الوجود الذي هو عين ذات البارى
هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا
للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فليس بشي لان معنى اقتضاء الذات
الوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب
يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه موجودا
ولا كونه معدوما فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده ان لا يكون وجودا
اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان
يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين

وشريك البارى في قسم الممكن اذ لا مجال لقسم آخر لا يقال نختار ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم
من ان يكون وجودا او موجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او
عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في قضايا
مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود والمحمول في القضية
لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت
احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا التقدير ان يكون الوجود
الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن مقتضيا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ان لو كان
الوجود الخاص والممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص الممكن مفتقر الى علته
فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى مغاير للوجود الخاص فلا يكون
واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن
الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومنع السائل انه
يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول
فاين هذا من ذاك لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات البارى مقتضي للوجود
المطلق ان ذات البارى تعالى وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه
فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات البارى تعالى موجودا بوجود زائد
تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص
ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا فذات
البارى تعالى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق استقلالا ولا كذلك اتصافه بالوجود
الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده والمعارض
هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص هو موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا
بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح
يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت
ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارى تعالى عين الوجود وهو ان يكون ذات البارى تعالى
في اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي ان هذه مراتب الموجود
في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجد غيره

فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده
امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور
والمتصور كلاهما ممكنان وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات
بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا
الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور
هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذا حال واجب الوجود تعالى على مذهب المتكلمين
واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود
يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي
مسكة انه لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة
ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في الموجودية
فاستوضح الحال فيما نورد في هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث ادناها المضيء
بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فههنا مضيء
وضوء يغايره وشيء ثالث افاد الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته
ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه الضوء فهذا المضيء له ذات وضوء
يغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد
على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع
ان المضيء كما يتبادر الى الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع
له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء كيف
مضيا بعينا بذاته الضوء بل اردنا ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره
اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته
بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه بذاته ظاهر لا خفاء فيه اصلا ويظهر غيره على حسب
قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في
الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان واجب الوجود تعالى يجب ان يكون
في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعني انقلاب احد هذه المفهومات الثلثة الى الآخر يعني
ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالآخر كأن يصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات

وبالعكس وذلك لان ما بالذات ممتنع ان يزول وقد يوجد الاولان اي الوجوب والامتناع با
لغير وح يكون القضية مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم
فيه دون الخلو لانهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات يمكن انتفاؤهما اذ الواجب بالغير
قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة
الخلو بين الثلث اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات او الامكان لازم
لكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع
يجوز الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين اولا والحق بان هذه القضية المثلثة يكون
نسبة الشيء الى نفسه والى نقيضه وتشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة لان الوجوب عبارة عن
ضرورة الوجود والامتناع عبارة عن ضرورة سلب الوجود فاسم الضرورة شامل لهما وان اختلفا
في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة
سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود
ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري
السلب عنه وكل منهما يصدق على الآخر اذا نقلا الى المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود
والامتناع الى العدم او عكس ح يصدق كل منهما على الآخر ويقال مراده تصادق المشتق منهما فان كل
ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب
العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الآخر كان يقال وجوب الوجود امتناع العدم
فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للآخر وذلك لان الوجوب كيفية لنسبة
الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان فكذا
فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم متلازمان ومتعاكسان اولى والاحسن بانه لم يرد تصادق
الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل اراد تصادق
وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيف اليه وهما وصفان للذات ولكن
لا يتصادقان لصدق منهما فانا اذا قلنا اكرام الاعداء يستلزم اهانة الاولياء لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح
الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب
الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب الموافق
والامكان الخاص ممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن بالامكان الخاص وممكن العدم

بالامكان العامي لاعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص واراد بعموم الامكان العموم بالنسبة اليه كما
مر واما العموم بحسب التحقق لما بينا آنفا من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات وفيه ايضا ما مر من
الكلام وانما نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود
ما ليس بممتنع الوجود وهو ما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس
بممتنع العدم وهو ما ليس بممكن العدم الممتنع العدم وقد جعلوا الامكان سلبا بالضرورة الطرفين
من سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان
المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الامكان الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة
بالامكان فكان هذا امكانا خاصا وقد يسمى خاصيا والاول عاميا ايضا لكونه اعم مطلقا وقد يوجد
بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى
ان الممكن الحقيقي المصنف بصرافة الامكان سلامة رويته في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما نسب
الى الماضي او الحال فانه لا يخ عن ضرورة ما في وجوده او في عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول ولا بد
تعين وجود او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا انتسب الشيء الى الزمان المستقبل
فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفي
في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات
ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان تعين الوجهين انما يدل على عدم تعين احد الطرفين في الحال
وذلك لا ينافي التعين في الاستقبال بل نقول الحوادث كلها مستندة الى علل يجب بها وتمتنع دونها
فاذا تحقق سلسلة العلل الى اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر
الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال كان وجوده
ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في
الاستقبال وايضا لو اوجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لاوجب العدم في الحال ضرورة
وبعده وما معا لانه ممكن في جانبي الوجود والعدم او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم
العدم عند ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما واشار المص الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في
الحال والا اجتمع النقيضان قبل الحال من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان وجود
وط في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط
الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه

بشرط الوجود في الحال من غير لزوم محال والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع
يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة
في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ويبني هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع
مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم
لا يقتضي ان يكون معدوما فان اتصاف بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد فيه بعض الجزئيات
كما في سائر الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه
فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم مح نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم
لوجب كونه معدوما وليس الامر هناك كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب تعالى يصدق
عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة
التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف كل منها بوجودها لا يخ عن احد هذه
الامور ونقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو في اول وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل ان لو كانت هذه الامور
الثلاثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل لاحتمال
ان الوجوب موجود قوله فاتصاف مهيته بوجوده لا يخ من احد هذه الامور يختار اتصاف مهيته بوجوده
بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل
ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهو ان كلما يتكرر نوعه
اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مرة تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة
وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة
كالعدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا
لو كان موجودا لكان ممكنا وينقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا وهو
مح لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا وفي
اجرائه في الوجوب نقول لا نسلم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان
ممكنا لزم امكان الواجب لما سيأتي اجيب بما سيأتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان
لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا
لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو
اولى بان يكون ممكنا والجواب لا نم ان الوجوب امر به يجب الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس

علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته الثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في
ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال كان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال
الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال
الوجوب انعدامه بعدم كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا
المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا ينتفي وجوبه وان
اراد بزوال الوجود وعدمه مطلقا فلا نم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان
عدم وصف الوجوب في نفسه لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده
فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد
كونها موجودة يستلزم ذلك اقول فيه نظر لانه يرد عليه ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور
العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود
بها ولو جوزنا ذلك لجوزنا ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير
ذلك من السفسطة الظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال ان كان الوجوب موجودا فذات الواجب
كما تقتضي وجود نفسه تقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب
لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع بالذات الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب
بالنظر الى ذاته لانه لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب
الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو
امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه فاذا امكن عدم
الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب
فلا يكون عدمه ممكنا وما لعدم الواجب اقول ويرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب
من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول
ممكن لذاته ولا يمكن اعني عدم الواجب تع لذاته وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا
فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا وواجبا بالذات
او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان بعينه هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على
نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا فهو وصف عارض
للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب

سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجب ولما كان هذا الدليل
بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية واشباهها من الصفات التي لا يتاخر عن وجود
موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخرها عن وجود
الموصوف يجب ان يكون اعتباريه اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجوب موصوفها ضرورة
تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا
للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان
يقتضيه اقول والجواب انه معدوم لا عدم واقتضائه لا ينتفي ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم
في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج وهو الوجود على ما مر من ان الوجود
ليس بموجود في الخارج الثاني انه لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدم
في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول
كلها والخارج لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب
ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على
ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون
العدم جزءا منه وما جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع النقيضان والجواب
ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود
الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين
لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي
فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في
المتقابلين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سيتبين في بحث التقابل ان المراد
كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج
اولا والمراد بالوجودي هنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة فاعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن
اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس
الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والعدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو معلوم
بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة
الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع اقول لا نسلم ان الموصوف

بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخص لو كان
الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة ثم دفع بان يقال ذات
الواجب موصوف بامتناع العدم والمراد بهذا الدليل اقول على ان امتناع العدم ليس ثبوتيا
وجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع
لما سبق من ان كون مفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع
مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المحقق
ان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب وامتناع الوجود ولو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات
لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجب فوجد فهذا
من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم
يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا
ولا تمايز بين الاعدام لكن نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المصنف حيث قال والفرق بين
نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام
قد يتمايز وانما فسرنا الامكان بما فسرناه المنفي دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدم
الامكان لعدم الفرق بين الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام
نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء على
ان الاعدام لا يتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده اذ على ما ذكرناه يكون
عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق
بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان بالمنفي في هذا الموضع صحة الكلام
بدونه اظهار الملازمة لان بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا يتمايز فيها قيل ويمكن
ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لما كان ثبوتيا
لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن فرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة
انه لو لم يكن ثبوتيا على تقدير كان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذا التقدير عدم الفرق
بين الامكان المنفي ونفي الامكان واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان

لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض ولا يكون نقيضه المنفي مستندا لها وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم
وما ذكره في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول لا يخفى
ان هذا القائل وان دفع في زعمه الاستدراك لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في
منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع الاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب بالذات
للذاتي اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر غيره اي الذي حصل للذات باعتبار
غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ويعرضهما بالغير منهما ممكن اي
الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يوجدان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات
فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عرض له الامتناع بالغير عدم علته والا توارد
علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجود ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض
له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو محال وكذا الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر في الوجوب ولا ممكن بالغير لما
تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع الانقلاب احد هذه الاقسام الثلثة الى الآخر فانه لو كان ممكنا بالغير
وهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة والا
لزم الانقلاب اما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا
بالغير فاذا قطع النظر ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب اقول فيه
بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل
ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك
فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب لكن امكان الآخر لنفسه لانا نقول يجوز
ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل
ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه الى ذاته اقول فيه بحث ولا يخفى
لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق
فالصواب ان يقال ما يثبت الشيء نظرا الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم
بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور له بواسطة الغير والا توارد العلتان على معلول
واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان
قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب قلنا الممكن ما لم يجب

الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احدى للطرفين فوجب او امتنع
به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود
بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما بقى الوجود واجبا فقد زال اقتضاؤه فيلزم الانقلاب وكذا
القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر
الى الذات قلنا لو جاز ذلك فحال عدمه بالنظر الى الغير يجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم
الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال الوجوب
ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان
الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول والحق ان اريد بالامكان
بالغير بناء على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها
كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك
انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير والحاصل ح
يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل يلزمه
لان الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر
ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء
الماهية عدم نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان
ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعه مع الامكان
الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي
لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير
وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير
او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممكنا بالغير وان
اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي
الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه ظ لا سترة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير
وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم
توارد العلتين على المعلول الواحد وعرض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر
الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها بحيث بالعرض

اي الوجوب او الامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي لا ماخوذة مع وجودها
ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين
الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون
الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها
الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول
واذا اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا
واذا اخذت مع عدم علتها ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا وكل موجود
محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم محفوف بامتناعين سابق
ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا شك فانه بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير
والامتناع بالغير لما مر انفا وكل ممكن العروض ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه
كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا وكذلك الامكان اما امكان وجود
الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره فالمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود في حد ذاته لا يمتنع
لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لاخر
نوع الامكان وجوده في نفسه اقول وانت خبير بان هذا مخالف لما تقدم من ان وجود الشيء لاخر
وان اقتضى وجود ذلك الاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء لاخر وان اقتضى وجود
ذلك الاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان العمى مثلا وجود لزيد في الخارج مع
انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لاخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن
الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المص بممكن
العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على اي وجه كان بل ما هو ممكن الحلول في شيء اخر اما
حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في
ذاته ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود لذاته ممتنع الوجود لغيره كالمجردات
فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في
هيولى لانها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور عدمه اختلفوا
في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ما ذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين
الى انها الحدوث وقيل مع الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه

بان العقل اذا لاحظ كون الشي بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته علم بانه لا يترجح
احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الاخر هو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة
امرا اخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهم من هذا الكلام
ان المقصود اثبات ان الامكان علة التصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لانها علة لها بحسب نفس الامر
بل المقصود ان العلم بامكان الشي يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان
علة الافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول اخر ولهذا
بان العلم بوجود المعلول لا يستلزمه الا العلم بوجود علة ما وايضا كون الامكان معلولا للافتقار
ظاهر البطلان وكونهما معلولي علة واحدة ينافي العلم بالافتقار بمجرد العلم بالامكان على انا نقول
نشهد بان افتقار الممكن انما هو لامكانه لا لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما
استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلة استقلالا
ولا جزءا ولا شرطا فالاولى ان يقال في اثبات هذا المطلب ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفا
وجوده وعدمه فاحتياج الى مرجح يرجح احد طرفيه على الاخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على
الاخر الا بمرجح ضروري يحكم به الصبيان بل هو مركوز في طبائع البهائم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب
وهذا الترتيب العقلي الذي هو مودى لفظة الفاء بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية فلا
علة للحاجة في نفس الامر وقد تصور وجود الحادث فلا تطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة
هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه
حتى لو فرض حادث واجب الذات وان كان محالا لحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود
فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال لمذهب المخالفين باسرها وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود
لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة
لان الشي ما لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور ايجاده فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة
عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءها او شرطا تقدمه على نفسه بمراتب اربع
على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض
بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار
المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه
كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة فهذا يوصف الماهية ووجودها

بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا تتصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة
ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال وجد فحدث وبذلك يتبين المطلوب سواء قلنا بتاخره عن
الوجود ايضا او لا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي
الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منتهية الى حد الوجوب او الامتناع
لجواز ان يوجد الممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى الغير فينسد باب اثبات الصانع لانه مع ذلك
الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه
لا يجوز لنا فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد
الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح
واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا لسبب ويلزم ترجيح المرجوح بلا سبب
فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاول لذاته
فيزول الذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبانا نقبل المنع ونفرض هو ان ذات الممكن بانفراده تقتضي
رجحانا غير منتهية الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا
للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات
بواسطة ذلك الرجحان تقتضي الوجوب والامتناع والحاصل انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده
ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان
قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا
وقد فرضناه ممكنا قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير الالتفات
الى غيره وههنا قد يجب وجوده مع الالتفات الى غيره وهو الرجحان الناشي عن الذات من حيث هي
فلا يلزم ان يكون واجبا ولئن سلم بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود
كان الذات مبدا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار ذلك الواسطة
المستندة اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه لكان قادحا وما قيل من ان الواجب
ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به غير ما يكون الالتفات اليه قادحا في كون
الذات مبدا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت فيه الى
غيره اصلا واما ثانيا فان قيل ان السبب انما جعل سببا لاولوية لو كان السبب واقعا او لو اقتضى
ذات السبب قطع النظر عن وقوعه اولوية السبب لكان كل واحد من طرفي الممكن في زمان واحد

اذ لا بد من احتياجهما الى سبب ذلك وذلك مح وح نقول حاجا ان لا يمنع سبب الطرف المرجوح اصلا
فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع
السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو مح لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه جاز ان يكون
علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون
علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول
كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا او
يتوقف اولويتها الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها و
خلاف انه اولى ولا يخفى بان هذا الجواب في التحقيق تسليم الاعتراض وتغيير الدليل فالاولى ان يجاب
بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن سيما ايضا وان كان ممتنعا في
حد انه جائز الوقوع بالنظر الى الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان
مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح
بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول
ما كان مقتضى لذات الممكن هف فتامل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته لا الى حد
الوجوب وذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف
المرجوح اولا فان امتنع يلزم خلاف المفروض لا انقلاب وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف
الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح
على الآخر لذاته ايضا يحتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك
الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا عن شيء اليه وان لم يجب بل امكن
فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم
ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد
رجحانه وقد فرضناه كذلك هف واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه
فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا نفيها فنفيها اذ المقصود من نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن
بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
ويحصل هذا المقصود ولقائل ان يقول للمجوز ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن يقتضي

عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود
وليس هناك سبب لعدم فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب
اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام
عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا اقول مدفوع بان الممكن المفروض
ليس بمعلول لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى
امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم
ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها لم يحيل
المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يجعل وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر آنفا
من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع
الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعها
معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح و
ان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان الآخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح
وح ثبت ما ادعينا من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى
وينقل الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب
هو وجوب سابق لانه وجب اولا ثم علته فوقع المراد بالسبق الذاتي لا الزماني فلا يستلزم اتصاف
الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن
او عدم لحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى اللاحق والضرورة بشرط المحمول
لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما
لا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل فعلية فعليته يجمعها الضرورة بشرط المحمول
والمراد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق و
اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب الماهية او
يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب العقليات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات اذا المعتبر بان ان
الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه
فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا يخ فعليته عن الوجوب اللاحق فهيهنا
وجوب لاحق مع انه لا ينافيه جواز العدم مقارنه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب

شايع

هو وجوب الوجود الاعم كما ذكرنا آنفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله
وليس وجوبا فعليا تبلا زم لهيئة الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى
نقص لان الوجوب كمال الوجوب وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان
الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاشياء والشرائط
وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على الحصول الكثير
مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسان في ضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد
المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل ويعدم بعد الوجود المحصول
الشيء بالفعل او بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب في الشرائط
وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي
لا يكون الا لما له مادة فكل مادي مركب لكن الحصر باطل وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة
والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لهيئة الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف
الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة
لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية
الممكن لا بمحلها والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث القدم والحدوث
صفتان للوجود واما الماهية فانما يوصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم
فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوخذ
حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث
المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم ويراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث
المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى
من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم
والثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان
كل ما ليس مسبوقا بالغير ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم
فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة
الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان
كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب متقدما الى ابنه فرد

من افراد القدم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فوجد فردا
من افراد القديم الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي
فذلك انما يصدق وان قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما الاب منسوبا الى ما بعده وهو فرد
من افراد القديم الاضافي ليس ولا يكون من افراد الحادث الاضافي وليس من افراد القديم الاضافي
والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب المأخوذ بتلك الحيثية
هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو بالغير لا عكس
والسبق ومقابله بمعنى التأخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتأثير وارتفاع موانع
او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى
جميع ما يتوقف عليه الشيء وهي قد يكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها
كما في البسائط الصادرة من الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار شيء معهما من شرط او
ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر من المختار سواء اعتبر هناك شرط
او لا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعل مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب
الصادر من المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع
الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر اخر
اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة
الفاعلية يدل عليه قول الشيخ انه اذا كان وجود هذا عن اخر فان ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية
وفي مثال حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لتحرك المفتاح ضرورة توقفها على
وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينعكس التقدم بالعلية على التأخر لا في الطبع بل كلية
نفيده تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدما بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من
سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتأثير تقدم بالطبع
وما ذكرناه موافق لكلام المص في شرح الاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي
باثره يفيد وجود المحتاج اليه او لا يكون فالمحتاج باعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو حركة المفتاح
بالقياس الى حركة اليد وباعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو الكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس
الى الشرط المتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان وبمنع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه
الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم

في الوجود من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر
اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه وعن بيان لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا
كان وجود هذا عن آخر يقول معناه اذا كان وجود هذا عن آخر نقول معناه اذا كان وجود هذا اما
عن آخر واما بعد وجود امر عن آخر اذا كان مستجمعا للشرائط التامة وارتفاع الموانع ويمكن انطباق
المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع المانع واعلم
ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال لمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية
باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء من الافاضل من خص التقدم الذاتي
بجزء الشيء مقيسا الى كله وقال العقل ذات الاثنين وهو جاء هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذا
بدا بهما سوا فرضنا لها وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم
بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم
الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع
القبل معها البعد كسبق موسى على عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق بحسب
مبدء ينتهي الى الحسية كما بين الامام والماموم والعقلية كما بين الامام والماموم والعقلية كما بين الاجناس
والانواع الاضافية المترتبة على سبيل الصاعد والنازل ويختلف السبق بالرتبة بحسب تصيير المتقدم
متاخرا او المتاخر متقدما فقد يبتدا من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الذي بعده
وقد يبتدي من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدا كان
الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدا فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون للسابق
زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبتها المتكلمون قسما آخر من السبق وجعلوه
للوجود الخمسة المتقدمة كاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس
بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة للبعض اولى
من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا
يكون اجزاوه الا من وضعه وهما لان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما
بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعها اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما سبق العلة المعدة فانه
سبق العلية بغير الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعه مع

المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة بالفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب
حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان آخر وفيه بحث ولهذا يجيب بانه يجوز ان يكون بالرتبة
فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدي من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدي من طرف المستقبل
ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك
ولقائل ان يقول السبق بالرتبة على ما من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى
فرض مبداء واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لا يجوز ان يكون غير
سابق الا بالسابق ان لم يجامع المسبوق فيتبعه سبق زماني لانا نقول لا ان يقول السبق الزماني
ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان
وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو فلكن سبق وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة
كما ذكره وذهب الحكماء الى انه عائد الى السبق الزماني فانه كما ان عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق
قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى ان عرض لغيرهما اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق
والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان التقدم والتاخر بهذا المعنى
من العوارض الذاتية الاولية للزمان وعروضها لغيره بواسطة فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا
وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو
ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو
مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه الجهة ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على هذه
فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت
متقدم على الاول وقد بحث الا اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكرتم من غير اعتبار امر آخر معه
لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل
البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ
في مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في لفظة الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على
كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكما ان
انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على
التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه
عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم

مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم
الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم
وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما لا يجامع
معه لضابط المتقدم على المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائي في الحكماء بيانها لوجه
وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتأخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامع فهو المتقدم بالزمان وان
جامع فاما ان يكون بينهما ترتيب او لا الاول المتقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا
الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني
التقدم بالطبع اقول يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى
ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع
وان لم يكن محتاجا اليه وان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما
ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التأخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا
عرض سبق بمعنى من تلك المعاني لشيء بالقياس الى آخر عرض للآخر تأخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه و
الاقسام المتعينة فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة
من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كمأمومين متجاورين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا
في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك
الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك
العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مختلفتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع
توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على
رأي المتكلمين واما المعية الزمانية على رأي الحكماء والمعية الذاتية على رأي المتكلمين ففيهما نظر وتأمل
لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر ومقابل المعية في
القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول لان المتكلمين لا يحصرون السبق الزماني
في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية
في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رأيهم وقوله بالتشكيك اختلفوا في ان صدق
السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار
عند المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية

اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى علة غيرها فما يتفرع عليه من الترتيب العقلي يكون
اولى واكمل وبهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف
والرتبة والزمان اذ يجوز في هذه الثلاثة ان يصير السابق فيها متأخرا فهو هو بعينه بخلاف السبق
بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل انهما سبقان حقيقيان ويتحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه
اي التشكيك ويبين انه التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا
كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد
السبقين اولى بمفهوم السبق من السبق الآخر الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة الى التأخر
الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان التأخر الاول اولى بمفهوم
التأخر من التأخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية والاضافة بين السبقين اذا كانت بنوع
من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة متحفظة بين مضايفيهما اعني تأخريهما في ذلك النوع من التشكيك
وحينئذ وجب التفاوت في معنى السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف
الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائما بعارض زماني او مكاني او غيرهما يعني اذا نظر
الى الماهية من حيث هي هي لم يكن متقدمة على غيرها ولا متأخرة وانما يعرضها التقدم والتأخر باعتبار امر
خارج عنها اما زماني كما في التقدم بالزمان او مكاني في التقدم بالشرف وكالعلية في التقدم بالعلية
او بالطبع الى هذا الآخر وانما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء
الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر آخر والقدم والحدوث حقيقيان لا اضافيان وقد مر انهما
قد يوجدان حقيقيين وقد يوجدان اضافيين وقد مر ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما
يسمى ذاتيا والآخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي
منهما على امر من تغيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد الحقيقي
ما يقابل المجازي فان المص ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني هو معناهما
الحقيقيان لان اهل اللغة يفهمون منهما الا هذا المعنى وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل
الكلام فلا يقتضي لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في
زمان وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان
الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو عنهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر وكذا
ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو عنهما كما ان

اعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بالعدم في زمان وح جاز وصف الزمان
بالقدم بهذا المعنى باعتبار الزمان فيه بلا دور ورد بان الزمان معتبر في مفهومه سلوبا لا ثبوتا والدور
انما اعتباره ثبوتا يستلزم الدور فلا اشكال والحدوث الذاتي يتحقق فنقرر ان الحدوث الذاتي عبارة
عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فيتحقق الحدوث الذاتي
بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود والغير
مقتض له وما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير لانه ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته
وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب
ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضاء للوجود وهذا هو الحدوث
الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه في بيانه ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع الذات حاله بحسب الغير
دون العكس ولا يلزم منه تقدمه على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا
كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله
بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب ذاته دون العكس
وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجد الحدوث لكان
حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولو كان القدم قديما لا لزم حدوث القديم لان
القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا
كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث
الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث الذاتيان فانه فان امكن
اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا
لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي
لانه لا يصح ان يقال لو كان مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون
العدم جزء مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر بالسائل ان يقول النقض انما يلزم من اتصاف الشيء بالقدم
وبالحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم النقض بحاله وان كانا باعتبارين بيان ذلك انه
لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم
ذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه
به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجري بالمنافية بان القدم عبارة عن مسبوقية وجود

الشيء بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف
بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقيته به ليس قدما او الحاصل ان وجود الشيء في
نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما
ولا حادثا الآن نمنعه هذا المعنى القدم او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم النقض اذ له
ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف واتصف القديم بهذا
المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا
بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف الثاني بل يلزم
ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف سواء يسمى قديما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان
اي ينقطع تسلسلهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما انما
اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار
وتصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا
او لا يكون مسبوقا دائر بين النفي والاثبات وكذا تصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي
والوجوب الغيري في الموجود فان كل موجود فاما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الخلو
والجمع اما منع الجمع فظاهر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما
ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لما يوجد على
ما مر فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا
من غيره ولا زائد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني الواجب بالذات لو لزم ثلثة اشياء كل منها يستلزم
الامكان الاول انه يجب ان لا يكون مركبا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن
والا احتاج الواجب تعالى لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج
في نفس الامر الى الغير ممكن اما اولا فلانه يجب ان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذا
الموجود في الخارج اما ان يحتاج الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب ولو فرض تركب الواجب
من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل
لو كان مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا لا عبرة به
وايضا لزم ان يكون للبسيط في الخارج متغايران يطابقان ذلك البسيط وانه محال فان مطابقة
احد المتغايرين له ينافي مطابقة الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في مفهوم

الاجزاء ولا حكم فيه بعينه بمطابقته ولا بلا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متباينة في الخارج ولا تباين
واما عن الثاني فبانا لا نسلم استحالة ان يكون صورتان كما ذكر وانما حكم بكونه محالا لانس بديهة
وميل للالف بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخيل في المرآة فان صورتين متغايرتين
من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر بسيط فكذلك ينازع ويميل الى ان الحال في الاجزاء
العقلية كذلك ولو حكمت بان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل في الهويات
الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة يقتضيها من مشاهدة جزئيات او كثرة
والتنبه لمشاركات ومباينات لم يستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة للشخص بخصوصه ولنوعي
مطابقة له وبنوعه ولعرضي مطابقة له وبجنسه لا يقال ان واجب الوجود لا يشاركه شيء من الاشياء
في مهيته ذلك الشي لان كل مهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود بنا على برهان التوحيد فلو شاركه
غيره في مهيته ذلك الشي لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في مهية من المهيات لم يحتج الى ان يتميز
عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج
وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا
من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن
شيء آخر مجموع له حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا
في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا امر ضروري وكذا ان كان المحل هو الواجب
لانه لاستغنائه عن الحال يكون هذا الموضوع والشي الآخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة متحصلة لانه
لا امكان ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية والا لكان كل منهما في الاجزاء وكان الحال هو الواجب لزم امكان
الواجب لان الحال يفتقر الى المحل وكل مفتقر ممكن واعترض بان يكون الحال عرضا والتركيب اعتباريا
انما يلزم ان لو كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا ومحلا لهما
الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي يحلها الصور النوعية للمواليد الثلث ودعوى
الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه
والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له فيكون
مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر لا يكون
حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها فاما بهذا الوجود فيلزم تقدم
الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام

في الاول

في الاول فيلزم الدور وان كان المؤثر غير الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده
الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها
فلا نسلم قوله لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نسلم قوله
والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر مما له عين خارجية والوجود من المعقولات
الثانية كما تقدم وسيأتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في الوجود الخاص لانا نقول
لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصصه على انه ليس من المعقول
لا يقال ما ادعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زايدة على ذاته فتم كلامه لانا نقول لا يلزم من ذلك
انه وجود خارجي هو عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلي جواز ان يكون مصداق ذلك المفهوم عين ذاته
الوجود عينا لا يتحقق مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى المهية التي يقوم بها لخصوص وجوده
لا يقتضي امكانه كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام به الموجود من غير
احتياج الى علة الذات فان الوجوب قد يوصف به المهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا
به المهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انها لذاتها
تقتضي ذات المهية من غير احتياج الى غيرها اعلم ان هذا الوجه معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب
وقد لخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده تعالى زايدا على ذاته فلا بد
ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة
بها يصير متصفا بالوجود ويساق الكلام الى آخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة
على ما سمع البعض من متاخري المتكلمين فمنهم المعتزلي الى مذهبهم اقول ان المحوج الى العلة هو الامكان
كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف
بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف بهذا الامر لم يكن بد هناك من علة يجعل ذلك الشيء متصفا بذلك
الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض
وكذا الماء اذا جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود
واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف
الاربعة بالزوجية لما كان واجبا لم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة
بها واذا تمهد هذا فنقول ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود فلم يجز ان لا يتصف به
لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين

على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة ومرجحها وما يقال ان الواجب
يقتضي وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء
وتأثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها
من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلوم
اتفاقا والمعلوم غير ما ليس بمعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن
على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول
يستلزم العروض في الواجب والثاني يقتضي اللاعروض في الممكنات ايضا والثالث يقتضي ان يكون
كل من العروض واللاعروض لعلة فيحتاج الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب
بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب
العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب
الى غيره هف ويحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب هو الواجب نفسه
عند الثالث ان الواجب مبدأ الممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود
مبدأ لجميع الممكنات وهو مح لاستلزام ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا
وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ مع انه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد
عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ للكل الا ان الحكم يتخلف عنه لانتفاء
شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط
المبدائية الرابع ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة
غير ما به المخالفة فيكون الوجود مغايرا للحقيقة الخامس ان الواجب اذا كان نفس الكون في
الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان
كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزء الواجب
او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بالشرط الذي هو التجرد وان كان غير
الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون
الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون داخلا فيه وهو مح ضرورة امتناع تركب الواجب او
خارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه
الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب انما النزاع في زيادة الوجود

الخاص وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على زيادة الوجود الخاص
في ان ذات الواجب تعالى هو هو وجود خاص فرد من افراد الوجود المطلق فانا نقول الوجود الخاص
هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك
واما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول
من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي
العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب
فلا يستلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان كان حقيقة الواجب هي الوجود المطلق
وكذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لساير الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود
كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق
والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف
لساير الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمص اجاب
عن الوجه الاول واكتفى بالقياس عليه الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف لوازمها
بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا يبتني كثير من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض
او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره
ولزم افتقاره الى الغير والجواب لا نسلم ان صدق الوجود على افراده عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة
الى افراده كما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة
الحقيقة فيجوز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه
يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة
بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق
مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافي يقتضي في الواجب
طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود فيكون وجودا زائدا
على ماهيته والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على قول الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها
انا ان هذا التقدم بالوجود فممنوع لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي
فيتقدمه ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة الباقي وايضا الوجوب دليلكم هذا لزم ان لا
يكون ماهية الممكن قابلة لوجودها والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى

الى آخر ما ذكره بعينه ورده المصنف بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير المهية من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ مبدا للوجود مفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلاحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود قيل لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة سوى ان تكون المهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدا الوجود الغير واجيب بان الشيء ما لم يتبرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد في ما بعد الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بلا اعتبار وجودها لا في نفسها ولا في وجود غيرها هذا واجاب المصنف عن النقض في شرح الاشارات بان كلام الناقض مبني على صورة ان للمهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل ان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتباره ليس باعتبار العدم فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد يعارضها المسمى بالوجود وجودا آخر حتى يجتمعان اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود وعند وجودها في العقل فقط الى هذا كلامه وفيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست متقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المهية يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو مم وقال هنا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام الى هنا كلامه وهو غير مرتبط اما اولا فلانه ح يكون قوله ولا يمكن ان يكون فاعلا لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا لا مدخل له في

الجواب واما ثانيا فلان للناقض ان يقول المراد قابلية المهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى لذلك في تقدم العلة القابلة تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل فيكفي تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان مهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وساير الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول ايضا كلاما في مهية واجب الوجود فنقول لو كانت مهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لمهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود وهو مح لانا نقول يعني تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها ويلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه وقد استدل بوجوه منها انه لو زاد وجود الواجب على مهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير ذات الواجب فاعلا لوجوده والتالي باطل لما سيجيء من ان استحالة وجوابا لا نم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى المهية احتياج العارض الى المعروض وكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير وكان جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى ذاته امكانه ومنها انه لو كان للواجب مهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا ليس هناك تحققان احدهما الخاص والآخر العام حتى يحتاج احدهما الى الآخر اقول نمنع احتياج المهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب عين الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير يكون ممكنا اقول وهذا الوجه مختص بالمختار للوجه السابق كما انه لما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو

فوق مرتبة الوجود ها

فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب فقد ثبت بالبرهان ان الواجب
موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب في تطويل هذا الكلام
ومدار التشنيع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا او يصير متحققا وليس كذلك فان الوجود هو
نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر انفا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات
والمعنى واحد ايضا لو تم ما ذكره لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع
تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد من حيث كونه مجردا محتاج
الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات
الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فاذا كانت الاضافة والنفي
اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الباري تعالى نفس العدم والا لزم تركبه مع لزوم كونه
معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات الباري تعالى نفس العدم والا لزم تركبه مع
لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات الباري تعالى تجرد خاص نسبته
الى التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير
كون ذات الباري عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا
مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع
انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة ومثل هذا لزم كون ذات الواجب عين الوجوب
وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش
بان المحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده او غير ذلك
من السلوب والاضافات فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا
لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات
فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فلامتناع حصوله في المحل حصولا
خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية
لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود اخر موجود في الخارج ايضا وتسلسل الموجودات
الخارجية وعارض للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المتكلمين والحكماء
القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لزم
منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج بان الوجود من المعقولات

الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا
لكان له وجود آخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من
افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج فسقط عنهم اعتراض عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم
على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود فيه او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان
ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج
اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل
على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود
المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يكون
الا عارضا للمعقول الاول ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا
على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك الماهية موجودة
قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان قيامه بالماهية قياما خارجيا ولزم المحذور
واما انه من المعقولات الثانية ففيه تامل وكذا في قوله وكذا العدم ومنها ما يعني الوجوب والامكان
والامتناع من المعقولات الثانية لان عارض الماهية على ثلاثة اقسام فمنها ما يكون عارضة لنفس الماهية
في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة
الى الاربعة ومنها ما يكون عروضه للماهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها
ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهني وهذا يسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية
من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات اول والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للماهية عند وجودها في العقل فان
العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور اخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك
الامور او جزؤها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي
لا يصدق على كثيرين او غير ذلك ولان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم ينسبه الى زيد وعمرو
وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين او ذاتي لتلك الافراد وجنس
لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت للمعقول الاخر وهو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات
الثانية اقول وكذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية فان الوجود في الخارج امر عرض للماهية
من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة

في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ
هذا الاشتباه انهم لما رأوا ان اتصاف المهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالسواد
حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما
وقع في كلام المص على ما نقلناه عن شرح الاشارات فلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هي المهية
المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف المهية بالوجود بحسب نفس
الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو المهية من حيث هي لا المهية الموجودة في
الذهن على ما سبق واما تحقيق ما ذكرناه اكشف لك حقيقة الامر في كون العدم والطرفان الثلاث اعني
الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر النقيض من المفهومات كوجود شيء
وعدمه ومن القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس موجودا ولا ترى ان له ان يحكم بينهما بالتناقض
اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان اما في التحقق في نفس الامر ان كان النقيضان من القضايا واما
بان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان من
ط ان الحكم على النقيضين لانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم
على تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين
في العقل ليس يجمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليسا نقيضين حتى يمتنع اجتماعهما
اذ الصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للطرفين الخارجية في اللوازم اي ثبوت صورة
احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما فقيل القاعدة
السابقة وهو ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا
فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا في محل فلذا يمتنع ليس نقيضا واجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة
عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت لا يقال ان العقل
لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه بها بالحضور
لانا قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور الثابتة وليس للثبوت الصورة في العقل
صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها
فلا بد من الاحتياج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الاجتماع صورة النقيضين مع عدم الاحتياج ولا
استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منها صورة فلا
اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا بين ثبوت الصورة في العقل الحاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه

الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في الحصول الصورة الكائنة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح
في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها واعلم ان هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمص
وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت
بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين
اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان من المفردات او يتحقق في نفس الامر مفهوم النقيضين ان كان من
القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين
في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل
ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدم نفسه يستدعي ثبوته فيه فيكون قد جمع
بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب
نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا في هو
الذي ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتمثل المعدوم المطلق في الذهن ويتصف اي بلا
بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصفا بعنوان المعدومية ثابت
في الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وقسيم للثابت باعتبار اي باعتبار بحسب فرض العقل
ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقدمنا ان هذا التشبيه يجمع
النقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو ثابت موجود ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة
على توهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن
وبيانه انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط
بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية هو المعدوم مطلقا
وقد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحته للجمع النقيضين وحاصل الجواب
ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على امر وصحة الحكم باعتبار انه ثابت متصور وامتناع
الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة الاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم
عليه من حيث هو متصور ولا تناقض قوله يعني ان المعدوم المطلق يتصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه
ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والتناقض للاتحاد الجهة
الاعتبار من واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الى ثابت في
الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة

ان تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام مح والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصور
ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن
ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك وليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله
وهذا تقسيم الموجود وهذا تقسيم الموجود ومع هذا يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن كتقسيم الكلام
كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية
في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان
يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك مح اجاب عن ذلك بقوله وهو اي حكم بامتياز احد الشيئين
عن الاخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما
له هوية عقلية وليس ما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس بثابت في الذهن هوية عقلية
لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار اخر كذلك
يمكن ان يكون الامر ما هوية باعتبار اخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي
الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج
في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة بينهما خارجية فاذا كان
الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو معنى مطابقة الحكم والمراد
بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها الا اي وان لم يحكم بالموجودات
الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية كقولنا الامكان
اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور
العقلية فذلك ممتنع صحته وصدقه ايجابا لاستلزامه ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا
ثبوت له في الخارج والمراد بالحكم في البحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر ولا يكون النسبة السلبية
خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج
فتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته
التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين
في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون
مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى التي يتصف بها زيد لا في الخارج فقط
هذا ما يفهم من ان الموجودات الخارجية قد يتصف في الخارج بالامور العدمية وان انتفا مبدا

المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل في الخارج وان صدق شيء على آخر ايجابا في الخارج يتوقف
على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا يثبت له في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود
ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان
صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري ولا يتصور فيه هاهنا
التصور من مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان يثبت له شيء في الخارج
واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان
مطابقته للخارج وعدم مطابقته له ليس معيارا للصحة وفساده فلا بد من امر آخر فلذلك قال ويكون
صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين
في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر
كذا في نفسه او ليس كذا اي بحسب ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر
على ان المراد بالامر الشان والشيء وما الذات لا مطابقته لما في الاذهان لا امكان تصور الكواذب
فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان
لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا قد
يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه فبينهما تناقض
المطابقة وهنا اشكال قوي لم نشتغل اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون لا ما في الاذهان
من النسبة الحكمية مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية مطابقته لما في
نفس الامر ليعلم صحته والمطابقة والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما
ذكره المحققون المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا صريح
منهم بمغايرتهما ومعلوم ان لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج
خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه
غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان قيل
المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو الخارج عن القوى
الادراكية فما في الاذهان بان الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة
لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه العبارة لا دلالة لها
على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات

واعترض بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة النفس انما يتم واستدلوا
عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جاز في الاحكام الكاذبة ايضا ان يجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان
المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكان تلك الكواذب صادقة في نفس الامر و يمكن الجواب
عنه بان نفس الامر عنده هو العقل الفعال الذي هو جوهر مجرد وما هو خزانة النفس جوهر مجرد آخر غير العقل
الفعال واعترض ايضا بانه ح يتعذر وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة
لنفس الامر قلنا وصف العلم السابق عليه باستلزام مطابقة الشيء لما لا يخفى له بعد وكذا وصف العلم
بالجزئيات مثل هذا الكسوف وقام زيد في هذا الوقت لاستلزام ارتسامها في العقل واجيب عن الاول
بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني
بعد تسليم استلزام مطابقة الشيء لما هو متأخر عنه بالذات اعتبارا ان المطابقة انما يكون في العلم هو
بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب تعالى وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل كالتي في النظام
هذا وقد نقل كان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم
على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا احكم الذهن متعلق
بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه
كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه فاجاب بان صحة
الحكم وصدقها قد يكون بمطابقته لنفس الامر دون الخارج وفيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على شيء
بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على شيء
وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج لم يكن
كاذبا فلا عبرة به لما ذكر ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلانه بعد ما بين انه يجوز ان يكون
امر ما ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى
لهذا السؤال وجه وروده واما ثالثا فلان المتمايزين بما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه والا لزم
من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج وان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت
في الذهن ثابتا فيه والخارج ولا محذور فيه لان يكون ما ليس بثابت في الخارج وهو من قطاع قوله
فيكون ما ليس ثابتا في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول قد سبق
منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المراد من الوجوب والامكان والامتناع لانه ذكره ههنا ليبني عليه
بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم تعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على

الحمل مطلقا وعلى الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع
وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل
الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة
حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما بوجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون
هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة
في المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة
وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه
وقد يفسر الحمل باتحاد المفهوم من المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ورد عليه حمل العدميات
على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا
العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع و
النوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان امتنع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض واجيب
بان الوجود اعم من الذهني والخارجي لتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم
مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل ومن معنى المفهوم وقد يفسر
الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهية المركبة منها وجهة الاتحاد قد يكون
احدهما وقد يكون ثالثا يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد اعني
الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان
كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحد حقيقة
كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون لا مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدقا عليه فلا يتحد
جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار علم القيام
في القيام لو استدعاه هذا جواب سؤال يرد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال ان الطرفين في الحكم لما
ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما
مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي
لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي
اولى من حمل السواد عليه واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا
به الطرف القائم به والا امتنع المثال عند قيامه وح يلزم قيام الشيء بما ليس متصفا به وذلك جمع

للنقيضين وتقرير الجواب انا نقول ان الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالآخر فان قولنا كل انسان
ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكلي والجزئي قوله لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة
مكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر قلنا مم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات
ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في الشيء الملزوم
اتصاف الشيء بما ليس متصفا به فيكون الطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن
معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من اعتبار عدم القائم مع ما قام به اعتبار عدم
القائم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم بل بيانه موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل
الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه وفيه نظر لان له ان يقول
لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيت من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كان مقدما في هذه صحيحة
ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للمهية لا يستدعي
وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية تقريره ان يقال اثبات الوجود
للمهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا
للمهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للمهية الموجودة فاثبات الوجود للمهية
يستدعي وجود المهية قبل وجودها وذلك لان لا اقتضا به ان يكون المهية موجودة بوجودين او
بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للمهية قبل وجودها قولك والوجود لا يكون
ثابتا للمهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للمهية الموجودة قلنا مم فان الموجود كما سبق تحقيقه
ثابت للمهية من حيث هي لا للمهية المعدومة ولا للمهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها
لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن فان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب الوجود عن
المهية تقريره ان يقال سلب الوجود عن مهية لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها بحسب الخارج
يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي تعينها لان معنى سلب
الوجود عن المهية يعني المهية لا سلبا اثبات نقيضها على معنى ان هناك امرا متحققا هو المهية فقد
ثبت لها الا نفيا وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط سلب الوجود وان كان
شرطا للحكم بسلب الوجود اي شيئا به فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن المهية الموجودة في الذهن
بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن المهية من حيث هي غاية الامر انها
لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية

موجبة مطلقة عامة وهي قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا المهية موجودة في
زمان كونها محكوما عليها وسماتها فضلا عن السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة
واعلم ان ارتسام المفهومات في المبادي العالية ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن للحكم بسلب الوجود
المطلق او الذهني عن مهية من المهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيها ليحتاج الى دفعه
والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات من حيث هي في العقل فيقال ان على
اولا بما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم
على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم
اولى اولى بالوصفية من عكسها وليست الموصوفية ثبوتية والا لتسلسل قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة
نقلنا من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه
سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه
لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كالانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد
فان الفرس وزيدا موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدق هو عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة
فمجازي لان الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في
الاعيان والموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له
وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت
موضوع بازائه وفي الكتابة صوت موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود
الى اللفظ الموضوع بازائه والنقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود
في الاعيان فيما هو موجود بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا ثم جعل الموجود
في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن ونحن لا نقول كلاهما موجود
في الذهن ووجودهما الذهني ثابت لهما بالذات لا بالعرض وليس كذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة
بل هو وجود حقيقي فاجيب بان مفهوم الانسان ان حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا
صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في
العبارة والكتابة فلا نعني به الحقيقي لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحققة
بل نعني به ان ذات الفرس موجودة في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير
واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين

موجود منها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة
موجودا بعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا اعني احدهما موجودا بالعرض
والآخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم
بعينه ان يجمع عوارضه الشخصية فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين
البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المص وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين
بالمعاد الجسماني لم ينكروا اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها عن
الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم عليه الصلوة والسلام واستدلوا
بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان
يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب من وجوه الاول المعارضة وهو ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وتمام الكلام كما مر لا يقال الحكم بصحة العود
لكونه ايجابيا يستدعي وجود الموضوع ولا يصح الحكم على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره
سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على
المعدوم فانا نقول لا يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم لا يخفى ان صريح يدل على السالبة وهو المعدوم لا يقال
بخلاف مدعى الخصم صحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على انا السلب لنا
الايجاب في افتقار الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة
العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا ولذا المعارضة والا لم يتم دليلك هذا الثاني
النقيضين وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل
على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج
احكاما صادقة لا شبهة فيها فولكم المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن مو لد يجوز ان يعلم والجماع
ح وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما
ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه والثالث المنع وهو ان يقال لا نم انه لو صح اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بصحة العود لكونه لا هوية له بخصوصها يحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بناء على ان الفاعل
من غير ان يتصوره متصور والحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم ليس له هوية
ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الذهن فممنوع وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج

فذلك ايضا مم عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم وان اعتقد
تسليم لكن يمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية
بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها يتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس له في زمان
من الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ايضا مم لان المعدوم في زمان كونه موجودا
له هوية خارجية واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما دائما فذلك مسلم لكن
نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما
وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا لكنا على يقين في زمان
وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني بقوله ولو اعيد لتخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ
المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل
العدم سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث
ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه ايضا لم لا يجوز
بين الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض الشخصية بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم
الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على بقاء متشخص من الاشخاص زمانا ولا لزم
تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق
بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه معا ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم
بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في
هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث
انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع التفرقة والامتياز بين المبتدأ
والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما يجب
في العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة
بانه مبتدأ ومعاد كما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في
الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض
والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون
للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب المفاسد
الثلث ويجاب عن هذا الاخير بمنع انه لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز

المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اقول وايضا بانه استدلال بمقدمتين
لا يجتمعان في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبدا في زمان سابق
والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبدا والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن
مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللزوم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض
اقول ويمكن توجيهه بما يندفع عنه هذا من الجواب وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدا منه
على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتاخر ولا يتصور ذلك
الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر
بحسب الذات لا بامر زايد عليها كما في اجزاء الزمان لان التقدم جزو واحد من الزمان على نفسه
بحسب الذات بامر زايد عليها كما في اجزاء الزمان لان التقدم جزو احد غير معقول بخلاف تقدم
بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم   والجواب عن الجميع
انه لا نم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي
كان بالامس حتى ان من زعم بخلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالعيان ان الموجود مع
تبدل كونه في هذا الزمان عين الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الفرض والاعتبار
دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان يصر على التغاير بحسب الخارج
بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي لو كان الامر على ما زعم فلا يلزمني الجواب
لاني غير من كان باحثك وانت ايضا غير من كان باحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف
بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت
الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن مسبوقا بحدوث آخر هذا
ما يقال ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع
في الزمان الثاني فيندفع به ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند
القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل فيه بانقطاع
الاعتبار وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه ابتداء في وقت
اعادته فانه لو جاز ان يوجد فرد من افراد نوعيه لا يكون نوعها منحصرا في شخص كذلك
بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدا فان
الفارق بينهما لا يكون المهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يحمل

قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في مهيته
ومشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون المهية ولا عوارضها المشخصة لعدم
الاختلاف فيها فوجود المثل بهذا المعنى مم اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص
الواحد مشتركا بينهما فلا يكون مشخصا لان مقتضى التشخص التوحيد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم
فلم لا يجوز الاشتراك بعوارض غير مشخصة فان المعاد قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا لا يكون كذا
لا يقال هذا اذا وجد مكتنفا بعوارض مشخصة ثم علم ان الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا بشخصه
لانا نقول لا استحالة في عدم التمييز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر
على ان الكلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في المهية فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز
الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو
عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لمهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتدا لكان من قبيل
الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء اولا ولازمها لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة فهذا الامر ينفك عنها فيزول
الامتناع حينئذ فكان العود جايزا واجاب المص بقوله والحكم بامتناع العود لامر لازم للمهية يعني ان
ان الموصوف بامتناع العود هو المهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونه قد طرأ
عليها العدم امر لازم للمهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود لها
بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتدا لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك
قبل لا نم ان المهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون المهية الموصوفة بالوجود
بعد العدم واجبة الوجود وممتنع العدم كذلك لا يكون المهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود
واجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع وسنده حاصل الكلام انا لا نم انه لو كان
امتناع العود لمهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها امتنع وجودها ابتدا وقولكم لان مقتضى ذات الشيء او
لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصف المهية المعدومة
الموصوفة بطريان العدم لازم لها اعني كونها قد طرأ عليها العدم وتخلف الامتناع عن الوجود ابتدا لانتفاء
المقتضي اعني طريان العدم وكلام هذا القايل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد
وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم ابطاله
للسند الاخص اذ قد يقال المنع ان مهية المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه
وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان العام امكان الاخص

ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا اما
ما صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف اعادة وابتدا بحسب حقيقته وذاته بل بحسب
اضافة امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن يتلازم الوجودان اي المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا
وامتناعا لان الاشياء الموافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا
كون الشي الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتدا ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود
في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول لجاز الامكان فلا يلزم
من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم وامتناع ذلك المغاير والاجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص في زمان آخر من الوجود المطلق ومغاير
للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجبا وفي تجويز هذا
الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشي الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي
لذاته وجوده في زمان آخر لان اقتضا الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء
للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع تعالى لجواز ان للكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها
معدومة ولية لذواتها حال كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا احتياج لها الى صانع
يحدثها انتهى كلامه اقول ان هذا الكلام عن آخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق
المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والا
امتناع عن اقتضائها العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائها مطلقين وقد تقدم ان الجون الثلاث
من هذه المفهومات الثلاثة بان يكون شي واجبا في زمان ثم يصير ممكنا وممتنعا في زمان آخر او بالعكس
لان مقتضى ذات الشي لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او اضافي فلا
يقتضي ذات واجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم
فان هذا الوجه ممتنع اتصاف ذات الواجب فضلا عن اقتضائه له ومع ذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه
واجبا ولا ينقلب من وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله
تغير ولا تبدل وانقلاب وكذلك العدم قد يتقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا
العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب كذا
بنا على ان اقتضائه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات
الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصير الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق

باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ازلية الامكان عين امكان الازلية وعين يستلزم له وكذلك
لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل طرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشي متصفا
بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية
الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن
طرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشي في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشي من قبيل الممتنعات دون الممكنات
لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم
وما قيل من امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شي من اجزاء الازل
فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه
بالوجود في شي منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل
منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان
مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع لجواز امتناع جميع الاجزاء
في الوجود واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان العود ليس وجود مطلق على اي وجه كان
بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود
المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
كما في احواله ونظايره على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشي الواحد الخ لا تعلق له بكلام
هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزم ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان
حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب الوجود المبتدا ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس
لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا
من كلامهم خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود في المبتدا والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر
خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما اعني الوجود المعاد ولا يقتضي
عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه
الاخر اقول ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع العود المعدوم اذ المحض وجود الخ
يعود اما الى قولنا ان ذاتا من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالوجود يمتنع

وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها
بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا
اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لامتنع
حدوثها بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين
اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود فذاته
الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد
هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح
لذلك والا لم يخرج شيء من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاولى ان افادها
زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان ساير القوابل بناء على اكتسابها تلك الاتصاف بالفعل
فمقتضاها لقبولها الوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد
فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هو عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة
ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوف بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها
بالوجود وذلك هو المط وجه آخر اذا ادعى وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان
على ما قال الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان
وقسمة الوجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعليه لا يرد
الشبهة في اي قسم كان لا يعتبد شيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوجد مطلقا قابلا
لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بالامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود
جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجود فلا
يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان
هو الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين
وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم
بالنظر الى الماهية ع الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب
شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه والا لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن
وهو ممتنع لان الامكان من لوازم ماهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا ولذلك
الوجوب وجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وبهذه الشبهة يمكن اجراء

في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والعدم والحدوث الى غير ذلك
من الامور الاعتبارية التي تكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا للزم لزومهما ايضا وكذا لزوم
لزوم وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع
ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها انما اعتبرها
العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما يمكن على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة
هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المراة ربما يجعلها آلة
الى ادراك ما يرتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث تمكن من اجراء الاحكام عليها
ويكون المراة ح ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور ولتعرف احوالها وليس للعقل بهذه
الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المراة بصفاتها جوهرها وصقالتها ووجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما
لاحظ المراة قصدا او توجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مراة لمشاهدة
بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حالة بين الماهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار
يعرف حال الماهية والوجود فكانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومراة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان
ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء
بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني الماهية والوجود
فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظا بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما
اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول
فلا يتصور اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء
واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ مع اتصاف الماهية وتعقل نسبة بينهما اعتبرت وجوب اتصافها
واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يقتضي اعتبار
وجوب آخر مع هذا الوجوب فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث
انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما لزم اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب
والماهية فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على تلك الملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات
الثلث يحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا يلاحظ وهذا
هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا حققناه بعض حال التسلسل في ساير الامور الاعتبارية
فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما آلة اللازم والملزوم والا يلاحظهما العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني

من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار نسبته الى اللازم والملزوم فلا يثبت
اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل
بينهما نسبة اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر بعد يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي ليس
منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم آخر والا انقطع
الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاع الاعتبار فان قيل لو كان اللزوم بين الملزوم واحد المتلازمين عن اعتبار
العقل فاذا لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن
الانفكاك واذا امكن انفكاك اللزوم عن المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما
وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار
للعقل ولا ذهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن
اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين الملزوم الاول واحد المتلازمين
وهو ظ فانه ليس يلزم من انتفاء مبدا المحمول في نفس الامر غايته ما في الباب ان مبدا المحمول كاللزوم مثلا
اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا بها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق
ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة
فيها الا ترى ان مفهوم الاعمى ليس بموجود الخارج مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة
اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها وعن الثاني
بان الضروري هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما
لازما للآخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم متحققا موجودا في نفس الامر لما بينا واعلم ان هذا
السؤال والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب
اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري
فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا
نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصاف وجوب
الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن فاذهن ويجاب بانا لا نم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية
الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان على الممكن وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل
في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف موجود بنفسه من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية

الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن
تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية
لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك
اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن
ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه
لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر
كان المثبت له ثابتا فيها وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل
حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا
او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في
الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فلم يتحقق
اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدا المحمول في قضية صادقة
في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدا المحمول
وتحققه بحسب نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق
جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور
الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في
العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن
على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس
بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي فلا بد
من ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد
يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان
ما في نفس الامر يجب ان يطابق لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا
للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا
ينفي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان
الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود
الموضوع فيه وكان الاولى ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على

اكانه يمرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان ان النفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري
اي اولي يجزم العقل بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل
مقدر تقريره لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاولى
لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات
اطرافها واما لكونها كسبيا واما الغفلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل
لما عرفت من انه اذا تساوى نسبة طرفي الممكن اليه ليس بينهما تفصيل بمجرد تقسيم التصور الى الواجب والممكن
والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته
لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه فترجح احد الطرفين على الآخر الى مرجح ونسبته
جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم
عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات اطراف قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها امور بديهية كثيرة
الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان العقل الى ما الفه اميل وله منه يرد على الاول
وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كديمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق
الاتفاق ولهم شبهة منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر
مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى المؤثر ان وجوده انما يحصل له
من تاثيره لكن تاثيره فيه امر ممتنع وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها
وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى ويتسلسل الكلام اليها حتى
يتسلسل والجواب ان المؤثر اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا
يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدا المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والايجاب
كالاتصاف به بالعمى الثاني ان التاثير المحال وجود الاثر وهو تحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين
والجواب ان المؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم
جمع النقيضين بل التاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر
ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه انما المحال هو التحصيل لما كان
حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل محال اما
في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك
في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان

ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك
وما يقال ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه
محال فمدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر
في وقت ما او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة
الخارجية بعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فقد مر انهما امران اعتباريان فلا
يصلحان اثرا للموجود والجواب ان اثر المؤثر في الماهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودا لا ان يجعل
الماهية ماهية فانه غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما
ويكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهية ليست مجعولة ولا
مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما حكي عن ابي علي انه سئل
عن هذه المسألة وقد كان بيده المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد وجد
في بعض النسخ قوله وعلته وجوب لاحق وقد سبقت في الشرح بعبارة اخرى في قوله عند اعتبارهما
بالنظر اليهما حيث ما بالغير وقد شرحنا هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر
لاحتاج في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثرا للشيء والجواب انا لا نسلم ان العدم
لا يصلح اثرا للشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز اسناد العدم الى العدم كما ذكرتم
جاز اسناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر فينسد باب اثبات الصانع وايضا
عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدم المعلول بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك
مبني معلول ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لابد من دليل على ذلك لانا نقول هذا كلام على السند
الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز اسناد العدم الى العدم وامتناع اسناد الوجود
الى العدم وعن الثاني بانه قد يقال ان العقل يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء
كما يقال وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كما يقال لم
عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركة المستندة الى حركتها فكما ان اسناد وجوده الى
وجودها بديهي كذلك اسناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها
جاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة هناك
كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي يفتقر الى المؤثر لوجود
علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه

ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه
لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها
ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان
بشرط الحدوث يلزم ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة
وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في
ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان اخرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع
تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية
بل هي متجددة دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما نعدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع
احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام وما يتركب منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن
الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث
جواب عن سؤال مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تأثير المؤثر في الممكن الباقي
لكنه محال لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا آخر
متجددا لم يكن التأثير في الباقي بل في المتجدد والجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي فهذا البقاء
فتأثير المؤثر في الممكن الباقي في ذلك بان يجعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى
ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل للحاصل بذلك التحصيل
وقد عرفت انه ليس بمحال ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف
الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك
اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفي وجوده
وعدمه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه
في الزمان الثاني وما بعده ولان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى مؤثر كذلك اتصافه به
فيما بعد من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء وهو في وجوده
ابتداء وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته
اليه في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى عن العالم في آن لم يبق موجودا
ويتفرع على تعقل ذلك اعتبارك حال استنارة مقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال الضوء وما تمسكوا
به من بقاء البناء فمنهدم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء علة موجدة للبناء في الحقيقة

انماهو

انما هو حركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع
مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة
الى حركة البناء فلا يضرنا عدم بعضها وهذا اي كون الممكن الباقي مفتقرا الى المؤثر في بقائه يجامع
اسناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له حالة
حدوث كما للحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث
ايضا ولو امكن اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع اسناد الاثر القديم
اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا
لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين
نظرا الى تمام العلة اذ لو امكن القديم الممكن لكان انسب لما سيأتي من ان كل ممكن حادث فان قيل
صفات الباري تعالى على رأي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع اسنادها الى الفاعل
المختار فيتعين الايجاب قلنا على رأي المتكلمين صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو رأي
الحكماء والمعتزلة ولا يمكن اسناده الى المختار يعني انما يسند الى المؤثر الموجب لانه لا يمكن ان يستند الى المختار
لان فعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى الايجاد سابق عليه مقارن لعدم ما قصد
ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد
على الموجد في انها بحسب الذات فيجوز مقارنتها للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود
حاصلا قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا فيه
فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي اسناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تأثيره
في القديم اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود او حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا
وقد عرضناه قديما هنا وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سيأتي
القدم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سيأتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة
بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة وقديمة بالذات معناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى
غير الذات واما القدم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملل وصفاته ايضا
عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله تعالى سبحانه صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته
تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم
يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالاحوال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية

والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة
هي علة الاربعة مميزة للذات في الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وههنا تفصيل ما قال الامام
في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال
الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا
نعني بالقديم الا ذلك واعترض عليه المص بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال
موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير
ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا نعني بالقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني
بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو فرق
في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته
تعالى صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات
سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذات
وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل بالاستقلال لا يكون الا ذاتا واثبات
المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله
تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله تعالى وما من اله
الا اله واحد واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته
مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام
الفلكية بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة
من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا الوضع
والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قدم مبدأين النور والظلمة قالوا تولد العالم
من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان وهو الباري والنفس وعنوا
بالنفس ما يكون مبدأ الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى
واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلا قالوا تعلقت النفس الى الهيولى
لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المص الى انه ليس في
الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته ليست زائدة على ذاته
كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل لو افتقر

كل حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما حادثان ايضا اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى
فيفتقران الى مادة ومدة اخريين وينقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة
ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود فلو افتقرت الى مدة اخرى بهذه
الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجودات حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على رأي الحكيم
لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والمحال هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا ممتنع على رأي
الفرق من المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة
واما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء
لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود
الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث
مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما اخر من التقدم سموه التقدم بالذات كما سبق
في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم ثابت لاجزاء الزمان كثيرة من الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه اخر
وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون
بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا يجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض تعرضه
هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة شيء فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء
اخر فذلك المقدم الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى التميز لذاته
القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد تعين ان معروض القبلية امر متقادر بحسبها (?)
وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نسلم ان
القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر اخر
فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم لكن العدم
لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبلية وذلك القبل
متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح يمكن
ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو ومثلا الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل دخول زيد الى
عمرو ويقال قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا
يجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى الاخر وقبلية لا يجوز معها اجتماع القبل
مع البعد لا يقال القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما

في الوجود لا شرك بينهما ايضا فانه عقليان يجب ان يوجد مفروضا بينهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد
مفروضا بينهما معا في الخارج فان قيل يصدق على هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد لانهما
يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء
في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو الذي لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي
يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر
بعد فلا يصدق على مجموعه ان اجزائه لا تجتمع في الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزء الذي
فرضناه جزءا واحدا هف وهذا مع انهم لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان
والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انقسام احدها انقسام الاخر فيبطل
الاصل الذي عليه بني قواعدهم لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون
لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما يقال الوجود والعدم
لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع اجزاء الشيء في الوجود
بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع الاجسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح
والخط بل على الطبيعي ايضا فانه لا اجزاء لها في الخارج حتى تجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان معنى
الزمان متصل يتجدد انها لا جزء لها بالفعل بل بالعرض لكنها يجب لو فرض العقل انقسامها الى جزئين
حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انها لو وجد فيه لم يكونا معا بل كان احدهما سابقا
والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت
متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية
يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي
الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلة بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا
من امور لا تقبل الانفصال لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض اذا فرض ان الاجزاء
المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالماهية منفصل بعضها عن بعض بالفعل وكلما يمكن ان يفرض جزء منه
كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون
كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزائه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب
الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج

ويكون

ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتاخر واما المادة فيعنون بها ما يكون موضوعا للحادث
ان عرضا او هيولى لان كل صورة او عرض يفتقر الى كائن فيه وقد يسمى المادة بالهيولى وحدها لا مع
الموضوع وان تعلق النفس بها لا يدل عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب و
الامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي
محلا موجودا وليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه
لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعني بالمادة وما يتوهم من ان
امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان
وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى
القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع
بان امكانها قائمة بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا
غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز
ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول والتدبير والتصرف ولو كان
تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر اخر كذلك فلم يقم دلالة
على امتناع ذلك وعرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس وكيفياتها القائمة
بها ما على الاطلاق اعراضا موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست اجساما ولا يمكنهم تعميم
الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة من ان العقول جميع كمالاتها
بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني
انا نريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي وقد عرفت بيان فساد ادلتهم وان اريد
الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان
يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب
في شيء لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولهم في التقصي عن هذا الوجه وجهان احدهما
ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذي انما هو بالقياس الى
الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض
وهو امكان ان يوجد لشيء اخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا محالة في
الى وجود لشيء حتى يوجد له شيء اخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود

الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في
غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة
ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى كلا التقديرين
يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع
او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه لا علاقة
له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو محال لانه متضايف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا
الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا
اعتباريا جاز قيامه قبل حدوث ذلك الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه
ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا ولزم الاستدلال من غير حاجة الى ذكر باقي
المقاصد على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق به انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير
لا وجوده بالفعل ولذلك لو كان معدوما لامتنع ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه
معدوما مسلم ولا بشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وبالجملة ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل
قائم على ثبوته لكل حادث ونقول ثانيا ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع
شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة فلا بد في التخلف من الترجيح
بلا مرجح من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيتوقف
توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولا مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث
فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق معدا للاحق من غير اجتماع
كالحركات والاوضاع الفلكية فيحصل بحسبها للحادث حالات مترتبة الى الفيضان عن العلة هي
امكانات واستعدادات متفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا
منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مبني على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ
الفاعل بالاختيار يوجد الحادث من تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير
توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة
في الخارج محتاجة الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة شيئا فشيئا ومراتب
ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الخارج كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة
تتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الخارج كيف وانها نسبة بين الحادث

والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم
لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار
فانه قديم يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظ واما ممكن مستند الى الواجب بالذات
بلا واسطة او بوسائط قديمة واياما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته لا يقال
فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي
فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيئا من معلولاته قديما ممتنع
العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة وحديث صفات الواجب قد مر او سيجيء في بحث حدوث
الاجسام زيادة كلام في هذا المقام الفصل الثاني في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة
ونظائرهما وهي اي لفظ الماهية مشتقة عما هو وهو اي الماهية ما به يجاب
عن السؤال بما هو ويطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا
يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات
والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها
بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني
المعقولات اي من قبيل هذه الالفاظ عوارض تعرض لما يصدق عليها من المعقولات
الاولى في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة
الجزئية بمعنى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد به الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مما يع
لا يعرض لها من الاعتبارات اللازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالوجوب والوحدة والوجود
والعدم والوحدة والكثرة وغير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة
الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا وان لم يكن كذلك بل كان نفس
حقيقته معروضها او داخلا فيها مثلا لو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلا فيها لما
صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثير
في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كانت الوحدة
نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الوحدة والكثرة
المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون الماهية مع كل عارض مقابلها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية
ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد وصار انسانا للانسان المأخوذ مع الكثرة وكذا الانسان

الملحوظ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية
ولم يلاحظ معها شي من الامور الزايدة العارضة لها لم يكن هناك الا الانسانية محضة لا الانسان
الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدومة لا على معنى انها ليست متصفة بشي فانها يستحيل خلوها
عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من طرفي النقيض بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه
الملاحظة ان يحكم على الماهية بشي من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا
في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا
لما احتاج الى الملاحظة اي وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل
الانسانية من حيث هي انسانية اما الف واما ليس بالف فالجواب لكل شي ان يكون حرف السلب قبل الحيثية
لا بعدها اي يجاب بان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شي من الاشياء ولا يقال
ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي فح يصير
المعنى ان الانسان من حيث هو انسان شي هو لا الف وذلك باطل وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق
الجواب قطعا بالخبار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والعدولي كان يقال
هذا الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا
ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات
ثلثة احدها ان يوخذ بشرط مقارنتها وتسمى ح المخلوطة والماهية بشرط شي وقد يوخذ بشرط
ان لا يقارنها شي من العوارض وتسمى ح المجردة والماهية بشرط لا شي وقد يوخذ غير مشروط لا
بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط شي والمجردة والمخلوط متباينان مندرجان
تحت المطلقة ومن ثم يعرض لبعض الناس ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلث فيتمسك
بذلك على نحو يكون الشي قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة
وملخص الجواب عما اشرنا اليه من ان القوم لم يثبتوا ان ماهية كل شي مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات
اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض باعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال الماهية بالقياس
الى عوارضها ثم تقسيم الشي الى نفسه والى غيره باطل قطعا بل القسم الذي لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان
يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما
اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى المشترك وما وقع فيه التقسيم
هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان

ابيض ولما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان فاذا تصورت ان
للماهية اعتبارات واحكامها فنقول وقد يوجد الماهية مجردة عنها ما عداها اشارة الى الماهية المجردة
لكن لا داخل في اثارها هذا المعنى لقوله بحيث لو انضم اليها شي لكان زايدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع
وذلك لان الماهية المجردة عنها ما عداها هو الماهية بشرط لا شي من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد
ولعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا اخذ بعضها
مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا يوخذ تارة بشرط شي فيكون عين نوع من انواعه
وتارة بشرط لا شي فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شي فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط
شي ان يوخذ بشرط اي شي كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه فصل
ما اذا ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه
فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه يحصله ويعينه فاذا اخذ من حيث
دخل فيه ما يحصله ويعينه فهو ماخوذ بشرط شي وهذا يقال للحيوان بشرط شي هو عين النوع فالحيوان
بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط
لا شي انه يكون مجردا عن كل شي على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه انه يوخذ من حيث انه قد انضم اليه
امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل منهما جزء الموجود الثالث من حيث انه
جزء لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلا بد قبل الحيوان بشرط
لا شي جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شي معه
ففي الاول اعني اخذه بشرط شي يوخذ ذلك الشي معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني
اعني اخذه بشرط لا شي يوخذ معه ذلك الشي من حيث هو زايد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان
لا بشرط شي فهو ان يعتبر من حيث هو اي من غير ان يتعرض لشي آخر اي لا يوخذ معه شي من حيث
هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يوخذ من حيث هو فيكون صادقا على الكل وحده الاعتبارين
ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء
المحمولة للماهية فاذا تحققت ما ذكرناه لك يتبين لك ان قوله مجردة عنها ما عداها هو معنى الماهية
بشرط لا شي بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها هو معناها بالاصطلاح الثاني ومن الاصطلاحين
لا يمكن تعقله لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يوجد ان يجرد العرض بمعنى
عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لانا لم لا يحمل فيه

مجردة فاعتبرها ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم اليها شيء آخر بيانا لما ذكرنا قال
ابن سينا ان الماهية قد يؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده
ويكون كل ما يقارنه زائدا عليها ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط
بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا يوجد الا في الاذهان لان الماهية بشرط لا شيء
بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها
بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها
بالعوارض فلم يكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها في
الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض وقال بعضهم يجوز في الذهن اذ المراد
بالتجرد عن العوارض الخارجية لا ان يكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد
بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان
لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج والتشخص ايضا من العوارض الذهنية
بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية عوارضها بحسب نفس
الامر وبالذهنية ما يجعلها الذهن متصفا بها واعتبر عروضها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر
يمتنع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى
والحق في العبارة ان يقال ان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا
يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها
ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه لم يمكنه الحكم على المجردة مطلقا
باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا
من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما
هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني
لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الوجود
الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب
نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير شبهة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض على ما
ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات وهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا انا
قد نتصورها مجردة بتصور غير مطابق للواقع ولا عبرة لما لا مطابقة فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن

لا يكون

لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك ما ادعينا واجيب بانا لا نعني
بالمجرد الا ما اعتبره العقل ورد بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض في الخارج
ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بالشيء من العوارض
امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما اعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما وايضا
اذا كان معنى المجرد ما ذكره لا يصح ح قوله ان كل الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان
تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد يكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق الذي ذكره
واقول الجواب انه لا نعني بالموجود في الذهن الا ما يتصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا
للواقع او لا فنحن لا ندعي الا ان المجرد قد يكون متصور العقل موجودا له واما ان ذلك الفرض مطابق
للواقع فنحن لا ندعي بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد يؤخذ لا بشرط شيء اشارة الى الماهية المطلقة
وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فهو الجزئي كزيد والفرس فان لم يمنع
فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي يقال للكل ولكل منهما انه هو واعلم قيد المنع
بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي
ما يمتنع فيه الشركة بادر منه الامتناع بحسب نفس الامر فيقال الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها
في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة
ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع
في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية
مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين والمشترك
بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض حتى يلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة
بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج متى نظر اليه في
نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا وانه غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الا
نسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك
فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها
للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا يرى ان الصورة
الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم يعرض للصور العقلية
كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية نسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية

فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيه اذا تعقلنا
زيدا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا زيدا وجردناه
عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا رأينا بعد ذلك عمروا
وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة
من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من حال شمعة منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها
الى شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها الاخاتم آخر لم يؤثر في الشمعة بنقش آخر ولو سبق
الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يقال
كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها
تلك الصورة ضرورة ان المطابقة يكون بين شيئين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول
ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الكلية
ذوات متاصلة بخلاف الصور فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى
معتبر في مفهوم الكلي هي مطابقة الصورة العقلية لامور متكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون
مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من المطابقة الذي
تصوروه مطابقة لما في الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة
فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية لكثيرين من ظلالها
ومقتضى لارتباطها فان الصورة الادراكية يكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية
ومن البين ان الصورة الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا للبعض بل كلها اظلال لامر
واحد خارجي هو زيد الى هنا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسر به لم
يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصافها ولعروضها بالامور المتماثلة ولا للصور العقلية
لكون كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور
العقلية كما بينه واقول فساده ظ لان المنطقيين بأسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض
الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص
فانا اذا رأينا زيدا مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يتصف
بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية
كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية

علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين كثيرين بمعنى حمله عليها فظهر ان ما استدل به على
امتناع الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصورة العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية
بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان
الكلية بمعنى المطابقة يعرض للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية فيلزم ان يكون امر
واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به
احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى يعرض
للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصورة لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا
موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال
بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة
الماهية الى الشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص
الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد
انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة في الخارج
الا يرى ان العمى جزء من الاعمى الموجود مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف
اليه هذا الكلام انما يلائم مذهب من قال الماهية لا بشرط شيء باصطلاح الاخير الذي سبق ذكره والكلية العارضة
للماهية يقال لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان ينسبه الى طبيعة من
الطبايع ويقال للمركب من العارض والمعروض كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان يعني من
المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني
الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة
وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة
ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذلك تركبها امر ضروري
معلوم بالحس واما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تأمل وقد يستدل عليه بان المركب
لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد
لانه مبدأها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير لانتفاء مبدأه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة
حقيقية فقولكم لا بد فيها من الواحد ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثير مركبا من آحاد كل واحد

منها مركب من آحاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري
فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا نعني بالكثرة
في الحقيقة الا المتالفة من الآحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر
جزء الكثرة لكنه في الحقيقة كثيرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات
في الحقيقة فلا بد هناك من آحاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك
آحاد اصلا وهو مع بديهة ووصفا تما يعني البسائط والتركيب اعتباريان لان وجودهما في الخارج
سيان فانه لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان
تقابل السلب والايجاب وقد يتضايفان يعني قد يعتبران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة
قد تطلق على كون شيء جزءا من شيء آخر والتركيب على كون الشيء كلا لشيء آخر متعاكسان في العموم
والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا ونسبا بما مضى من
البسيط والمركب الحقيقيين اي البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص
اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب
منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون شيء ذا [illegible] بالنسبة
بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب
اضافي مركب حقيقي وليس كل حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط
الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون
اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يكون جزءا من شيء قطعا عن [اعتبار]
ذلك بل قطعا ان النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من المركب
كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس
في مركب وقع جزء المركب كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة
لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم
مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك
الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه هو مركب حقيقي ولا ينعكس
لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يحتاج الحادث في التركيب
الى جاعل وكذا في البسيط يحتاج الحادث الى جاعل اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل

جاعل ام لا على اقوال ثلاثة الاول ما اختاره المص وهو انها كلها مجعولة بجعل جاعل سواء كانت مركبة
او بسيطة وذلك لان المحوج الى تأثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة
الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تأثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده
فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا
مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا مجعولة بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل
الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال اقول قد سبق ان اللازم استحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب
عن نفسه انما اللازم هو الايجاب العدولي وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج
راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها
تتقرر في الخارج مع انها لا انسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هو هذا الثاني لا الاول
الثالث ان المركبة مجعولة والبسيطة اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى
المؤثر والاحتياج انما هو فرع الامكان لا ان الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط
اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية
حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من الدقائق وتحرير محل النزاع باستيفاء
ضبطه الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب ومبنى ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني زادوا عوارض
الماهية على ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار
وجودها الخارجي كالتناهي للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولات
ثانية كالذاتية والعرضية فمنهم من قال ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي
لا من عوارض الماهية واراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم انها مجعولة وارادوا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا او جزءا [illegible] انها تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر
عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفسها من حيث هي فاينما
وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم
للماهية وان اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض البسيط اذ ليس
شيئا ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه
للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة
وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود وهذا ايضا

كلام صدق لا شبهة فيه وقال بعض المحققين فيه بحث لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها التي
هي او من لوازمها في الوجود الخارجي والذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث
بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة
اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين فان فسر
المجعولية بانها الاحتياج في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك
ما قاله الامام الرازي رحمه الله من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية
ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات
ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت ماهية
السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم تعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور
توسط جعل بينهما فتكون احديهما مجعولة الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود
بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا
بمعنى انه يجعل اتصافها بالوجود امرا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب
ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا
في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات
في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات
بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آنفا فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا
كل منهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد
بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية
عنهما جميعا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية
المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار
لها حاجة الى جاعل يجعلها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في
البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية فيتميز ان
بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا خلافا لا
ان قولهم الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ

اذ الكلام في الماهية الممكنة دون الواجبة والممتنعة وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما
ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ان ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في
المركب ونحوه فسيندفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينية في حد ذاته
انتهى كلامه اقول ولا يخفى على المتأمل ان ما ذكر من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية
مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفنا بعينه في بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن
توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان يتهرب منه اذ محصله ان الحاجة الى
الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية
فليتأمل ومنهما اي المركب والبسيط قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يقومان به
لا ان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما الى المحل فهذه
اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالواجب
تعالى كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن
والخارج يعني ان اجزاء الماهية يتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت
في الخارج يفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن يفتقر الى وجودهما فيه
وبحسب العدمين ايضا فان عدم البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدران والسقف فيه وكذا عدمه
في الذهن يفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها
عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما
التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء فان وجود البيت يفتقر الى كل واحد من الجدار
والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع
والتقدم بحسب العدم تقدم بحسب العلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت
وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون للشيء الواحد بعينه وهو عدم
هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدران على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت
لان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد شخصي
قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل
التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء علة تامة لعدم
المركب بشرط تقدمه على سائر اعدام الاجزاء فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك

الزمان ولا قبل جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب فاذا عدم جزآن منه
معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط ومجموعهما علة تامة
له بشرط تقدمه على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة لكن تعليقها قد اعتبر فيها شرائط منافية
فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء آخر
بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم
الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرائط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي
ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان
متقدما على الكل فبتحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب
جديد يحققه لاستلزامه تحصيل الحاصل وباعتبار الذهن وباعتبار الخارج يعني ان الغنى عن السبب
الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود
الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء خواص ثلث واحدة هي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي
معا لكنه اي خاصة مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على آخر وهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم
التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل
لا يتقدم في الوجود الخارجي وان اشتمل الحمل فان اريد ان الجزء الذهني يتقدم بالوجود الذهني والجزء
الخارجي يتقدم بالوجود الخارجي على ما ذكرنا فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت
علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على
العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل
في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا
للكل بحسب التعقل في الوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك
اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا من مثال البيت وان لم يكن
مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج
لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان
له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا
المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا توجد في العلة
الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان

وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم
المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني يتقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي يتقدم بالوجود الخارجي
ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانها لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت
علة له في الوجود الذهني فان الفاعل للوجود الصور في الاذهان هو المبدا الفياض وتقدمه
الدليل انما يعلمان لنفسنا انها بانه فقد يحصل معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدا الفياض و
قلنا لما ان يعود ويرد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انها يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان
كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل والثاني اعم اي يحصل للجزء خاصتان اخريان تعم
على الخاصة الاولى وهو ان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول
اعني تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق يعني ان جزم العقل بثبوت الجزء
للماهية لا يتوقف على ملاحظة الجزء واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها
ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة في الثبوت يعني ان حصول الجزء
للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص ثلث الاولى التقدم
بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق
بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة
اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط احضارهما والا فخص لان اكتفي بتصور
الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية سواء
كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم
له لذاته ويفتقر بيانه الى وسط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم المركب قد يكون اعتباريا
بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه
اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد
عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج
فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية
مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها
في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا الافراد فلو فرض انعدام جزء منها لم يبق لذلك المهيات وجود
خارجي لان اجزاءه متعددة وهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان العناصر

اجتماعية حقيقية في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث فيها على تقدير انها مزاج كما في المعجون بل وصورة نوعية
جوهرية هي مبدأ الآثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف
يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والآخر
عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزء انما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون
متأخرا عنه وما يكون جزءا الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة من جزء
حقيقية واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والآثار ولا بد في هذا المركب من حاجة ما لبعض الاجزاء
الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع
بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا يستدل به فاندفع ما خفي النقض
البديهي بها في صورة الطائفة وتلك الحاجة قد تكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية
وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة يحتاج الى تلك المواد من غير عكس
وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قولهم ولا يمكن خلوها اي خلو
اي الجمل الخارجية للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة
من جهة البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية قد يتميز في الخارج
بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير الوجود الآخر فيه وبالعكس قد يكون تميزه في الذهن
وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض بمواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون
الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا
على مذاهب اربعة بحسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون صورا لامور متعددة
او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى
الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعلقة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة
قد اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة
بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب بهيئة لا وجودا ويرد عليه ان ذلك
الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان
قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك
الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير
المركب بهيئة وجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على

المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وان
فرض بينهما اي ربط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد
وذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا بطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت
وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذوات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال
الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا
قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان مثال شيء واحد قد حصل له معان يتبعها
معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا
مخصوصا ذا هيئة مخصوصة يمتاز عن سائر الاشياء بالهيئة والخواص فالماخوذة من المتبوعات هي
الذاتيات وبها صارت تلك الهيئة اذ ليس المراد بهذا النوع من الهيئة سوى ان يكون شيء قد حصل
له معان يتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في
نفس الهيئة بل انما حصلت بالعرض مثلا اذا حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس
والحركة بالارادة والنطق وهي ستتبع معاني اخر كالابعاد التحيز والنمو التغذي والحس الانفعال
والنطق التعجب والضحك والجوع وقابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسما ناميا حساسا متحركا بالارادة
ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغذيا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات
وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة
ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجة ولذلك حكموا بان اجناس
الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق
من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخرى ان كانت
داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه بمواطاة فلا
يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب
ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم
ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات
المشتقة منها لا يكون ذاتيا لها لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكره بعض المحققين
اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات لان مأخذ الاشتقاق ان كان خارجا
عن ماهية المركب فقط والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لمأخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق

اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون
تلك الاجزاء امور الشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن يتنوع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور
المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء
في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا
اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج
وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه يعني الخصوص لاجزاء الماهية وعدم
عروضهما لها فقد يتباين وقد يتداخل يعني ينقسم تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون بينهما عموم وخصوص
والمصنف لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما
سيجيء ولا لزم ادراج المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال
الاجزاء قد يتداخل بان يكون بينهما تصادق بالمساواة والعموم مطلقا او من وجه وقد يتباين
بان لا يكون بينهما تصادق والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية
فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة
ومتساوية وقد يوصف الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا بوجه او قد يوصف محمولة فلنستوف الكلام
في بيان هذين الاعتبارين فلا تعبده وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا
لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا في صدد ذكر البحث ولعل المصنف انما
اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك يعرض لها اي
للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول يعني منع الخلو
لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان
فصلا لاستحالة ان يكون اجزاء جميع الماهيات كالبسائط فيتميز الماهية عن بعضها ولا نعني
بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلهما واحد
اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الماهية المركبة
منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول له والفصل كالصورة وهو علة الجنس فالفصل اذا
نسبا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة
في ان الشيء حاصل معها بالفعل والصورة والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية
اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء كثيرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج

فكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام
والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لصيرورة الجنس في الذهن
وهو التعيين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث
هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل طبيعة الجنس والفصل على ما ينبغي
وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا مع فصل وكذا كونه علة
لوجوده في الخارج ولا تغاير في الوجود واشتراط الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع
تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والاخر
وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي
والذاتي اما ان يدل على الماهية اولا فان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو
النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة
بل يكون اخص منه يميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه
المقول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا فيه انه ليس من الفصول المقومة
ما لا يقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثيرة التي ليس
بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في
جنس ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما في الشفاء حيث قال يرسم بانه كلي يحمل على الشيء
في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفاء مبني على امتناع تركب الماهية من
امرين متساويين والا فلا نسلم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة
ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا
فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات
مبني على جواز تركب الماهية من امرين متساويين فانه اذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك
ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود ولا في الجنس وكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور
في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس
وقال المص في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للجسم النامي مثلا فانه لا يوجد
في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوان كبعض الملائكة مثلا وعلى
التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم بنوع واحد لكن النوع انما يتميز بذلك الفصل اما على التقدير

الاول فصل كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فصل كل ما يشاركه في الجنس وفيه ان الا
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يتميز عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط هو
المراد بقوله عما يشاركها في الوجود وفي بعض ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن يتبعه
الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو المساوي له والاخص منه
والمساوي له هو ما يصلح التمييز عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح التمييز المخصص عما
في الجنس الذي يعمهما اولو بنيهم على ذلك يجوز تركب اعم الذاتيات هو كالجنس العالي من امرين متساويين
له وكل واحد منهما لجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها
وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات الى هنا كلامه واقول توجيه كلام الامام ان هذا
اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا
بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق يميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق وهذا الا
وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني من ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس
العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان الاجناس
لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين
وبنوا على ذلك علية لكن لما وضح الشيخ بعضهم في الشفا والمتاخرون لها او ضعف ادلتهم على
استحالتها رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سنح لهم دليل غير مبني على هذا الاصل واما
قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان الجنس في الوجود مثل ماهية فنقول كلها
مدلوله فان قيل ثبت انه لو تركب ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة و
احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما ذاتيان متساويان وان يحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور
ورد بانا لا نسلم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينهما في الوجود الخارجي
وانما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر
من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور
اذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج في احد الطرفين
دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر
جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلاثة على الخلاف لمذهبين جنسا لها فلا يكون
تركب الماهية من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر

مثلا لو تركب من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر
عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا سبيل الى الاول لانه ان كان جوهرا
فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق خارج عنه
فيلزم ان يكون الشيء جزء لنفسه وانه محال وهكذا نقول في سائر الاجناس العالية كالكم مثلا كل من
اجزائه اما كم او لا كم ونسوق الكلام الى آخره ورد بانا لا نسلم انحصار الممكنات في المقولات العشر
او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما الذي ادعوه انحصار الاجناس العالية في العشر
والنوف ظاهر جواز انحصار الاجناس العالية في احدها مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك
الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نسلم جنسيتها لما تحتها
ولا دليل يعم على ذلك سلمنا لكن قوله الجزء اما ان يكون جوهرا او عرضا ان اريد ان الجزء اما ما صدق عليه مفهوم
الجوهر او مفهوم العرض فان كان المراد الاول فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون مفهوما مغايرا للمفهومين الجوهر
والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نسلم ان الجزء لو كان جوهرا
مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء نفسه وانما يلزم ان لو كان ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان
يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون
الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزء كان ايضا جنسا له لا عرضا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر
جنسا لما تحته انه جنس لما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات
النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام اقول وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب
الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية له او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان
يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل الى آخره هذا وقد يقام الدليل
على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية التي
لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم يشاركها غيرها في ذاتي فلا يحتاج الى ان ينفصل
عنه بفصل بل ينفصل بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم
احتياجها في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في
تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا لتفصل بل لتتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لكون
اجزاء الماهية في الجنس والفصل او يقال الفصل يعبر عنه امور ثلاثة الاول التميز والثاني التعيين
وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفا ان الفصل

له معنيان اول وثان فان المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يتميز به شي عن شي لازما او مفارقا ذاتيا
او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به الشي في ذاته وهو الذي يتقوم بطبيعة الجنس فيفرزها ويعينها
ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين متساويين وبينها لا يكون شي منهما فصلا لها اذ لا يوجد
شي من هذه الامور الثلثة في واحد من الامرين اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في
ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية
كالوجود وغيره لكنها بذواتها ممتازة عنها كما ان جزئها ايضا ممتاز بذاته عما يشاركه في عرضي
فليس كون احدهما مميزا للاخر عن المشاركات في العرضيات باولى من عكسه واما التحصيل والتعيين
فلانهما فرعان على ابهام يتردد بين ماهيات لا تنطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما تركب
من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة في تلك الامور المتساوية لم يكن شي منها فصلا
بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي فان قلت انما ادعيتم ان ما
لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم
الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه وان كانا لازمين له لكونه
منضما الى امر مبهم غير محصل وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع تشكل الماهية
ثم ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما
عداها سوا قلنا ان تلك الماهية ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها
بنفسها غير امتيازها بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر او
قلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا
ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل
بل انحصار الكليات في خمس وفساده اظهر من ان يخفى ويقال الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين
فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الاخر فظ واما اذا تساويا فلان
تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام
المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان في ذاتي آخر ولا خفاء في انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير
بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والماهية
المركبة مخالفة له في طبيعته الجزء الاخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى
ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نم ان الجزء الاخر يميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف

فهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يختص
بالماهية ورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون المأخوذ معه فصلا للماهية الموجودة وايضا
مشاركة الماهية المركبة لاحد جزئيها في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كانت حقيقة
نوعين والشي لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب سماه تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة
اليه فان الفصل البعيد وان ميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها
لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز
الماهية عن تمام مشاركاتها ويحصلها نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما هو
يميزه عن جميع المشاركات ويحصله الحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد لو تعدد
فالواحد منها ان يحصل بانفراده الجنس فقد صار به نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل
فيكون هو فصلا دون الاخر وان يحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا هو الدليل
مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل بهما
معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا ممنوع اذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل
القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا يقال يعني بالفصل القريب تمام الجزء المميز ولذا سماه فصلا
تاما لانا نقول فح يكون بحثا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون
متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تماما وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل
القريب بالجزء المميز للشي عن جميع ما عداه على ما هو المشهور وايضا يشكل بانتقاض الحساس
والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر للحصلة فان حقيقة الفصل
ان الجهات عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة
الارادية على الاخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى
وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها
ولا يكون تميز احدهما قاصرا عن تميز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين
في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر
فانه اذ ذاك يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ولا يلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي
يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا
او متساويان فيلزم ان يكون كل منهما عرضيا للاخر ذاتيا له والا لم يكن كل منهما ... تمام الذاتي

المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما بالفصل والا لكان النوع متحصلا
بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يحصل بالفصل
وبالجنس الآخر فلا يحصل كل منهما الا بالمجموع الحاصل من الجنس الآخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة
لتحصل الآخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الآخر فيلزم الدور واعترض بانه ان اراد بالتحصل
ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نسلم انه لا يحصل بالفصل وحده قوله والا لكان متحصلا بدون
الجنس الآخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصل
تحصل حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وعلى
الجنس الآخر لا على تحصله فلا دور اذ حقيقة توقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل
واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكرتم لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اذ باحدها مع الآخر لا تحصل
الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا تحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول
الفصل لا يحصل بدون الجنس ولا يحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر في تحصله
قيل يحرر الدليل هكذا لا يحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع محصلا بدون الجنس
الآخر وذلك لان الجنس اذا تحصل انما هو من حيث انه يتحصل بالحصة النوعية قطعا والجنس لما هو خارج
من المحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل في تحصيله ذلك النوع فيكون الجنس
الآخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وحينئذ يلزم ان يحصل كل من الجنسين بالفصل و
الآخر اذ لولا ذلك لما كان هناك اشتراكهما في التحصيل ولما كان كل واحد منهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل
الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل واحد منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم
الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متباينين
اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذاتا له الا
مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في
مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل فيتحصل كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا
يكون لكل الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة هذا تمام كلامه اقول انما الاعتراض المذكور باق بحاله لان
حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصيل الجنس الآخر لكنه لما كان منهما قائم تحصل ولم
يكن تحصل بهما مدخل كيف له اثر في تحصيل الآخر وحاصل الاعتراض انه ان اريد به زوال الابهام فلا
نسلم ان للجنسين مدخلا في تحصيل الآخر بهذا المعنى وان اريد تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم انه

ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصيل الآخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصيل الجنس الآخر لا بمعنى
تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون منهما بالنسبة
في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام فيكون تحصيل كل منهما باعتبار تحصيل الآخر لا سابقا
عليه ومثل ذلك بجميع ورسمه وهو غير مطابق على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام من وجه لا آخر
فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين
الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاولى فيتوجه عليه منع ظاهر وهو انا لا نسلم انه يتحصل بكل
منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما للنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله
لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل الحيوان ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل وقد نقلنا
آنفا انهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في
مرتبة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون كلها اجناسا لان الماهية المركبة لابد لها من جزئين لا يكون احدهما
جنسا للآخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وقد يستدل ايضا بهذا البيان على
ان اجزاء الماهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان لا جنس لها لا فصل له وبينهما ان الاجزاء المحمولة اما
اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لابد وان يكون بعض اجزائه
اجناسا وبعضها فصولا فلا يتركب عن احدهما الا بهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس
او فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلنا من الاستاذ
واما اذا اريد به ما يميز الشيء عن مشاركه في الجنس على ما نقلناه من الشفاء فلابد في بيانه من طريق آخر وهناك طريق آخر وهو
زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية او لا اما اذا اختص
بها فظ لانه يصلح للتمييز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكهما مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب الماهية
من امور متساوية فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلابد من اشتراك الجزء الآخر ويكون هو الجنس
واما اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها اذ التقدير بخلافه بعضا من
تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه من جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه
مع الغير في جزء آخر هو جنس له وللماهية ايضا فيميز الماهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون
فصلا لها ايضا وان لم يختص به فلابد وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك
نوع مباين له وللماهية ايضا فيكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتيا آخر للماهية تمام مشترك بين

ذلك النوع والماهية تمام بائنة نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشترك كان
غير متناهية ويلزم تركيب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام
في الماهية المعقولة بالكنه والتي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك
الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون باء الماهية نوعان متباينان ومباينان للماهية لتشاركها
كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض
تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك فالوارد هذا الاعتراض
مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة واولى يمكن دفع
هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون
مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلاثة او
بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث غير
الماهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وينتقل الكلام اليها فيلزم ان يكون
هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الآخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك القاعدة
يلزم الدور ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود
جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتيب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتيب امور موجودة
معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية ولجوابها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة
بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق آخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان
تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا
لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منها ولو من وجه بناء على امتناع تركب
الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشارك لها في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا
للماهية عن مشارك لها في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها
لجواز ان يكون عمومه بعروضه لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليها في جواب ما هو بحسب الشركة
المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب ان تعلم انه قد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كل منهما يعني
ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس
جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل
منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان مثلهما اي جنس الجنس

والفصل

والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما عقلي على ما مر وقد يقال معناه
ان مفهوم الكلي جنس لمفهومات الكليات الخمس ومعروض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو
مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى
مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي
من حيث هو في هذه الاعتبارات بمنزلة طبيعة من الطبائع ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى
ما تحته الجنس والفصل وسائر المفهومات الكلية لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال
والممثل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا
عاليا واخصها جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون
في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس
المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على رأي الحق فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجيء بيان
ذلك عن قريب فالانقسام الى المتعدد والمفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولهذا قال الحق ومن الجنس
ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من العالي والسافل يندفع
ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم
لما خفي اجناس عالية لان المفهومات العامة كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة
جزءا للاسفل كما لا يخفى وما لا نرتاب في الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس له وفصل
وتركب هذا الفصل من جنس وفصل وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي
انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسطات واما
الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء الفصل آخر من ابتدائه ودد بما قد صرح به من ان جنس الفصل لا يعني
له حققوه في موضعه وسنشير اليه ومنهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل
لابد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى انواعه وكذا الفصل ونحوه
مما سيأتي بلا ريب لان الجنس لا يكون مقولا في جواب ما هو لكلي مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد
لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك
كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس
بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل
محصلا له بل نقول لو كان للجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل

بل الطبايع الاخر وايضا الزم اصناف وهو واحد في الماهية من شي واحد بل فقطعا بل نقول جنس الفصل
ملا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوعا ما يختص لا اشتراكه وجنسية
فاذا كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام
المشترك كان فصلا لجنسها كما تقرر ولاشي من الجنس ولواحقه بداخل في الفصل على ما تبين
واذا انسبنا يعني الجنس والفصل الى ما يضاف اليه يعني النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع و
مساويا للنوع واعترض بان هذا الكلام عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد
من كونها مشتركة بين ما اضيفت اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو
فصل له فيختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون
مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه ولا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه
عن الجميع ولا اخص مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانما يكون
اعم مطلقا لما هي فصول بعيدة له ولا يجوز ان يكون كذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعموما
لا بانفي ذلك او لو لم يكن الجواب بان المراد في الفصل المميز عن جميع المشتركات فان
البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات
وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلنا
من شرحه للاشارات فيما يتعلق بالتشخص من الامور الاعتبارية الماهية النوعية من حيث
هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن العقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين
والتشخص بها نفس تصورها مانع من الشركة فاذن لا بد في التشخص من امر زائد على الماهية وهو
التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج
لكان له تشخص ويتسلسل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تشخص
وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء آخر فهو ممنوع بل هو متميز عما عداه بذاته
لا بامر زائد على ذاته والتشخصات لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة
اليها وما يقال ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعددها بحسب الخارج ممنوع
فان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له ماهية كلية نوعية تعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته
كما هو في المشهور عند من الثاني او وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع
دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فاذا كان تميزها بهذا التشخص دار وان كا

بتشخص آخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم المحال وحاصله انه كذلك دور
معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس
الجنس متباينة بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل شخص بحصة على تميزها سابق لاستحالة وجود المعروض
متقدم على وجود العارض بالعرض فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا الجواب في الفصول
وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض
انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون
الشيء محتاجا ولا يكون مقارنه كذلك ولنا في الخالف اي القائل بكون التشخص موجودا في الخارج وجوه
الاول انه جزء الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد
بالشخص معروض التشخص فظ ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه
موجود فان من يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجود بل الموجود عنده هو
المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد من التشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيدية
زيد لعاقل في وجوده وليس مفهوم الانسان وحده قطعا ولا الصدق على عمرو انه زيد كما صدق
عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه التشخص فذلك الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا
ثم قال ان نسبة الماهية الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل
ماهيات متعددة لا يتعين شيء منها الا بانضمام فصل اليه ويتحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج
ولا يتميزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين شيء منها الا
بتشخص ينضم اليها ويتحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ويتمايزان في الذهن فقط فليس
في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما والا لم يصح حمل
الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد هو الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية
نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلي المحمول
للخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج فلان الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو
ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات ومن لا يسمونها التشخص بل
بامارة التشخص الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا تتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من
حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن
التكثر بحسب الخارج بل بحسب اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان شيئا في نفسه

اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز شي عما عداها
يجب للخارج والجواب عنها ان ما يضاف الى الطبيعة وتعينها وتكثرها هي العوارض المشخصة ولا
نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية
وتكثرها بتلك الصفات واشتراكها عما لها مستقصد كالاعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس باعمى
الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص او للتشخص اذ لا يخرج
عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاول
فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثاني فان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي
يلزم ان يكون عدما لامر بل يكون معقولا معدوما في الخارج على ما ادعينا من انه امر اعتباري ولو سلم
فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص
مفهوماهما فلا نسلم جواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم اخر وان اريد ما صدق عليه فلا نسلم
ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي فيكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على
جميع الحقائق ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون متخالفة مشاركة في عارض هو
مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية
والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة
لما لم ينفك عدمه من عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد الماهية كعدم الاطلاق لان التقدير
انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق يتحقق في جميع افراد الماهية فكذا
التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك
عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص
وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشي لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع
للنقيضين واما ان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشي مطلقا ومعينا وفيه جمع
للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم نقول ان اريد
بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نسلم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم
الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان
اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل
لامر يوجد عدم الاطلاق بدونه عدم الذي هو ذلك التشخص ولا يستلزم هو لا كون الشي

لا مطلقا

لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص آخر وربما كان هناك
مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص لكان لتشخصها تشخص لان الشي ما لم يتشخص لم يشخص
شيئا آخر وينقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل او يقال لو كان للماهية تشخص لكان له وجود اما في الذهن
او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص وهلم
جرا حتى يتسلسل او يقال لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل فكان له تشخص لما مر
من ان الموجود ذهنيا او خارجيا يستلزم التشخص وينقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله
وانا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجدناه مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتم بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من ان التشخص
متشخص بذاته لا بتشخص آخر زائد على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع سائر التشخصات انما يكون في امر
عرضي واما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الحالة
الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد يكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب
تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل يتشخص بغيرها لنفسها وح قد
يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق
الماهية في فرد مع عدم تشخص الفرد الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن
التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في التشخص لافتقاره
اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص
نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها
في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها
فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في
محله وقيل لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد
اخر ويلزم التسلسل او لو كان نوع كل مادة منحصرا في شخصها ثم بعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل
فيها واجيب بان تكثر المادة معلل باعراض يلحقها الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية يجب تكون
كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز
عندهم قال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان يرجع
ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص وسابقه تشخص آخر معلل بامور

اخرى سنفده على التشخص الآخر وهكذا الى لا نهاية له الجحه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الهيات بصفتها
العارضة لها على سبيل التعاقب الى لا نهاية فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة
اقول ان كلام الحكما في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير
النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو لم يثبت ذلك بلا شبهة
ولا يرد عليه الاعتراضات الواردة هناك نسلم ان يقال لا نسلم ان المراد هو المنفصل بنسبة الى الافراد التشخص
على السواء ان فواعل وجود الممكنات ليست محالها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى
منفعل ولو سلم فلا نسلم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة
بحيث يتناول المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها
قالوا لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا
ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم يكن مادية لتعلقها التدبير والتصرف فهي في حكم المادية
فيتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى كلي فان التقييد من
المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان
يفيد التقييد امر لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد ولا تحصر في تشخص خارجي ويكون لها افراد ذهنية
واعترض بان ذلك انما في العامين اذا يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالآخر ويختصا بنوع كما في الخاصة
المركبة فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب موديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل
فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الخصوص جزئيا وله لا محالة مفهوم كلي مستقل الى ما
ينضم اليه ويجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل تشخص تعقل مفهومات غير متناهية قلنا لا نم ان لكل جزئي
لمفهوم كلي مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من
هذا القبيل فان التشخص كزيد مثلا يحصله العقل الى ماهية كلية وتشخص ينضم اليها فيفيدها الجزئية
واما التشخص فليس يحصله العقل الى ماهية كلية وتشخص آخر فان التشخص بين غيرها عداها بذاته ولا اشتراك
بما سواه الا في مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات مع الاشياء زائدا بالذات لا يحوج الى تشخص آخر
التميز يغاير التشخص لان التشخص للشي انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه
لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر كما في الطائر الولود وقد يوجد في بعض النسخ قوله والتشخص
قد لا يعتبر مشاركة والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز يعني ان بين التميز
والتشخص عموم من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز في التشخص اذا لم يعتبر مشاركة مع غيره

لا يعرف بين نفسه الكلي الكلي
لا يفيد التشخص ويجوز اشتباه
كل من الشيئين بالآخر منه

في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا ويجتمعان ما اذا اعتبر
مشاركة مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتامل ان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره
في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركته في المفهومات العامة كالوجود
بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص لا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من
التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا
اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شي من العوارض ولا بعدمها اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق
عليه انه واحد ولا عكس كليا وقوله اي الوحدة يغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من حيث
هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق
عليه بذلك اللحاظ انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد وايضا لو كان
نفس الوجود لكانت الوحدة التشخصية نفس الوجود الشخصي ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط
الواحد اعداما لذلك الجسم الشخصي بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم اذ بالتفريق يبطل الوحدة
الخصوصية فيبطل الوجود المخصوص وانه اعني كون التفريق اعداما بالكلية باطل والمجوز مكابر يقتضي عقله
لا يخاطب ولا يناظر وتدريبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين
من كتم العدم لكان الماء الذي جعلت من الجرة في الكيزان الى الذي كان في الجرة كنسبة سائر
الاشخاص من المياه الى تلك الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكتب والبرهان
اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه وجعلناه في الكيزان بخلاف ما اذا
ما في الجرة من آخر وفي الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظة
في الكيزان والحكما لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون
التفريق اعداما بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط
الواحد اذا جزي زالت وحدته ودون هويته التشخصية والا لكان التفريق اعداما ويساوقه اي
يساوق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا وكل ما هو موجود باعتبار
يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونهما بديهي التصور
وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يتساويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام يعني ان الوحدة
اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فقيل الى الوحدة والكثرة من حيث
انهما امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل ويلتبس من شان الخيال ادراكها وان لم تدرك

من حيث هو حاصل في محسوس فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية
بسبب حيلة او وهما تخصيص احدهما بلا عرضه عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك
للجزئيات والكليات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها يدرك
الكليات بذاتها اي يرتسم صور الكليات في ذاتها ويدرك الجزئيات بالآلتها اي يرتسم
صورها في آلاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصورة الكلية المرتسمة في ذات
النفس منتزعة من صور جزئياتها المرتسمة في الآلات فان النفس يدرك اولا الجزئيات
متكثرة يرتسم صورها في تلك الآلات ثم ينتزع منها بحذف المشخصات صورة واحدة كلية
يرتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياتها المنتزعة
هي منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب
منها واوفق عند العقل في نفسه معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار
آلاته من معروض الوحدة وكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضتان
لمعروضيهما هناك اي في العقل والآلة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم
فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في آلته واذا اعتبر مع آلته كان الامر بالعكس فرايت كان
هذان الادراكان للعقل بنفسه اقول وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة
ينتزع كلا منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك
الكليات المرتسمة في النفس معروضة للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال
معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالمعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالمعروض
لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات
وكذا الكثرة يعني انها ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتبسة من الوحدة
وليس مهيتها الا الوحدات المجتمعة اقول في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة
عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج وتقابلهما [illegible]
العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها والمكيالية والمكيلية
فان الوحدة مكيال للكثرة لانه الوحدة تفنيها اذا اخذت منها مرة بعد اخرى وهو معنى
الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفان بالعرض لا تقابل جوهري بينهما
قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب

ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتم
اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد ثم نقول ان كانت تلك الاشياء المتعددة باقية باعيانها
وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة
عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة
وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل و
معروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب النقضي
انه لو تم هذا الدليل لدل على انه لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر والحلي
ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل
والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرأتية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بالعرض
كالخيرية والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك
مما يزول بزوالها التشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لها فان قيل يعني
قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص ان يكون بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما
الى موضوع واحد بالشخص جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع
من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب غير الآخر فيه لامر من الخارج والحاصل انه يجب ان يكون
الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي بحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي [illegible]
وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كليا وثم قد صرحوا بانه فرض صحيح بالوصفية اقول هذا دليل آخر برأسه
لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما وتشخص لانهما يساوقان الموجود
وكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض
او المفروض محالا ولا يمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه وليس هناك الفرض محالا ولا المفروض
ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص ثم نقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة
باقية باعيانها ان اردت انها باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها
ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع المياه التي في كيزان
متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء آخر من كتم العدم والضرورة تقتضي بطلانه
وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة
وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال

احدهما وطريان الآخر وجود موضوعها والا لكان تمزيق الماء الواحد في آن واحد معدومة اعداما للماء
المياه وكذا كان جميع المياه المتعددة في آن واحد اعداما للمياه وايجاد للماء والضرورة تقتضي بطلانهما
على ما مر انما فان قيل المياه اذا كانت في آن واحد فهناك صور جسمية معروضة للكثرة وكل واحدة منها امر متصل
في حد ذاته فاذا اجتمعت في آن واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد
ذاتها لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة
الحادثة ولا اتحاد في محل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة تلك
وقد زالت ومعدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان في آن واحد ثم فرق في آن واحد
متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو
ذلك المتصل الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على نفيهما
ونهم الحق على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للكثرة طارية
فلا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما
هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف
في اتحادهما محلا لا يقال الهيولى ليست واحدة في ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف بحد ذاته باحدهما
لا يمكن اتصافه بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريق وصف الشيء
بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي
الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى لانا نقول في مشهد منا وهاهنا الاشتراك اللفظي فان
اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك
الشيء نفسه موصوفا بهذا الامر وان لا يكون الموصوف الحقيقي شيئا آخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك
الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض
وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الاربعة في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد
به المعنى الاول فذلك ممنوع قولك ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع
فان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد يكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد
به المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان
ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا بكل
منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر

سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث
ينقسم تعريف رسمي لا تحديدي وتصور كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة
ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان
اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فهو ممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباريان عقليان
واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث
لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثرة مؤلف يصدق على كل جزء منه انه
واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضين
باعتبار عروضهما ولا نزاع في ذلك الا يرى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اختلف الموضوع كالفرس
واللافرس وكالبصير والاعمى والاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف
اذا اتحد نفس الموضوع عينا اقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا
في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا
ان يكونا موجودين والاجتماع الذي في الشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف شيء واحد بهما
اشتقاقا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلان بالذات تقابل التضاد واما انهما متقابلان بالذات
فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر وجدنا العقل جازما بان الشيء الواحد
لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان
المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها
مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة والمتقابلان
الآخران اعني تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمقابل
الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون شيء عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما
لها لامتناع تقوم الشيء بعدمه وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد
لا يجامع الضد والمقوم يجامع المتقوم وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل
من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم عروضهما اي عروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدا لكنه اي
لعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
معا كما في الانسان مثلا فانه كثير من حيث انه واحد من حيث انه انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم
الكثرة اي لم يكن ذاتية لها بمعنى وما يتحد خارج عنها ولم تعرض لها اي لم يكن خارجا محمولا عليها وذلك

بان يكون خارجا عن محمول عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث
التدبير فان التدبير هو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لها لانه غير محمول عليها
اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتهما فالوحدة عارضة لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم
انما يكون بالتبعية وبالعرض بوصف ما هو متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن
والثلج من جهة البياض فان القطن والثلج كثير بذواتهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة
وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث
انهما انسان وهو جهة الوحدة بينهما عارضة لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات
ومحمولات عارضة لموضوع وهو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول وهو جهة الوحدة
لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة
لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا
القسم اعني ما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات
لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني
واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور يصح ان
يكون من تصادق من الجانبين بان يكون كل منهما موضوعا للآخر والآخر محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع
كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه
الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول ويمكن ان يكون
هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول
كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع فانهما معروضة لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول
على الانسان والمحمولات المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين
للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة
عن حقيقتهما والتوجيه على هذا الوجه الاحسن ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي الثاني
الابيض فان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري ان مثل
هذا القائل لم يقل المقصود كانت هناك محمولات وموضوعات بيض او كانت هناك حمر او صفر الى غير ذلك
مما لا يتناهى ما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم يعين من بينها هذا ان العارضان بالكون هناك
ولم يعاند فيه الكون هناك حتى ان المقصود كان هناك موضوعات او محمولات بلفظ او ما في معناه

من ان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق
في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء الخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك
كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد هاهنا وايضا فان الغرض عد
الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في
الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول فان تنوعت اي جهة ان كانت الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت
جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة
زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق
وقد تتغاير معروضا لكن معروض الكثرة لا يتصور ان يكون معروضا للوحدة لان كل كثرة فهي واحدة
من جهة ما هو على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم
الانقسام لا غير اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني الذات الذي
لا يكون مفهومه سوى عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة شخص من الاشخاص فمفهوم الوحدة بان
الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم قبل الواحد بالشخص الذي
لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو وحدة شخصية
فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اي موضوع هو مجرد عدم الانقسام اقول فيه نظر لان
مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية بحال وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى
عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهوم عدم الانقسام لا يكون
هو الوحدة الشخصية بحال وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة
الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع
بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقوله نقطي اي وحدة يعبر عنها بقوله
نقطي من غير ان يقال وحدة النقطة اما المفارق او غير ذلك والا فنقطة شخصية اما ان كان له مفهوم زائد
ذو وضع موضوع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والمادة
اي وان قبل القسمة فهو مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم شخصي اقول هكذا وقعت العبارة
في النسخ والصواب ان يقال والا فنقطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام
فهو نقطة ان كان ذا وضع وهذا بناء على مذهب من نفى الهيولى فلا بد النفس بها الجسم يرد النقض
بالحال في احدهما حلول سريان بسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان انقسم اليها

وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة
والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة
يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحته فان الوحدة بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع
وهو من الواحد بالجنس وفي الوحدة بالجنس تتفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت
بحسب مراتبه والواحد بالشخص الذي لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالو
العرض وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها الايجابي بالمواطاة مما دونه و
هو يستدعي لفظ مركب جعل اسما معرف باللام والمراد به الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اي على
نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى
من البعض بالحملية على ما سبق قيل معناه ان هو هو ان يكون للمتغايرين وحدة من وجه على نحو الوحدة
في الاقسام التي للاقسام المذكورة فكما يقال جهة الوحدة المقومة او عارضة كذلك جهة هو هو
بجميع اقسام الوحدة تتحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون
الكثرة فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص بخلاف الوحدة فانه يتصور في الشخص الواحد
من حيث هو شخص واحد اقول ان اراد بهو هو المعنى الذي يكون للاقسام التي للاقسام
المذكورة باعتبار اقسام ما فيه من الوحدة بل كل مفهوم كلي مجموعة اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار
اقسام هذا المفهوم الآخر فلا غرض بخصوصه هو هو يكون قليل الجدوى وايضا هذا الكلام بعد
ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا يندرج في هو هو غير ملايم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي
تغاير اسماءها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة
وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد محال
اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصير واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا اجتمع الماءان
في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء
صار بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا جاز بل وقع
واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا آخر كان يكون هناك
زيد وعمرو مثلا يتحدان بان يصير زيد بعينه عمرو وبالعكس فذلك ممتنع لانهما بعد الاتحاد ان كانا
موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر
وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض واعترض

بانا لا نم انهما ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد
ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد
هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا نقول
انما يلزم ذلك ان لو لم يتحد ذاتاهما وهناك ذاتان وحدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما اتحدا
ذاتا ووجودا اقول فيه بحث آخر انهما قبل الاتحاد كان كل منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الآخر
فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ المفروض ان كل واحد متشخص بتشخص امتاز به
عن الآخر فهما متشخصان متمايزان لا واحدا وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال تشخصه
ضرورة زوال التشخص بزوال تشخصه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث
ثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين
الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر فهذا التشخص لا يمتاز
به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما فالهو هو يستدعي جهتي اتحاد وتغاير على ما سلف من ان الحمل
الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر
والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة
لا يقبل ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ العدد المتقوم بها
لا جزء يعني ان كل عدد متقوم بوحداته لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة
مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها بهما ليس اولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد
فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان
كل واحد منهما كاف في تقومها فيستغني عما عداه وان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار
القدر المشترك بين جميعها او للمجموع في تقومها بخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها هو الذي
يجب في حقيقة الستة هو الوحدات فما ذكرنا عين ما قلنا ولا يقال تقومها بالوحدات ايضا ليس اولى
من تقومها بالاعداد فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات متعين باعتبار
انها لازم على كل حال وايضا يمكن تصور عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصور
وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة
فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية

وهي نوع من العدد ثم تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليها
وحدة تحصل ثلثة وهي نوع آخر من العدد وان اضيف اليها وحدة اخرى تحصل اربعة وهي ايضا نوع
آخر وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة تحصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي
الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقائق بين انواع العدد باللوازم كالصمم والمنطقية
والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع
العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابطة تحكم به اي بذلك النوع
من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه اي بحسب ذلك النوع
من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر يحكم بالثلثة
وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ولمقابلها فانه يقال وحدة واحدة وعشرة واحدة فان كل
وجود ههنا او خارجا فله وحدة ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا يتسلسل
الواحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثاله في الامور الاعتبارية وقد يعرض لها
شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيتخصص اي يتميز كل منهما عن الاخرى
بالمشهوري اي بما اضيف هي اليه فان وحدة زيد انما يمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو
بعمرو عن وحدة زيد ويسمى ان معروضة الاضافة قد يسمى مضافا مشهوريا لا مقابل الوحدة نفسها
ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لا انها
معروض لتلك الاضافة كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا
مشهوريا وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة ويتميز عن مشاركها بمعروضها
ويضاف الوحدة التي يعرضها باعتبارين والى مقابلها بثلث اي الوحدة يعرضها اضافات
ثلث اثنان بالقياس الى معروضها وواحدة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة فاولى
ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة فان عرض
هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة وكذا
المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه
ومقابلة للوحدة ويعرض لها اي لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اي للوحدة فان بهما
ههنا معروضا مما من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع
الى العقود والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل التضايف

وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهوري وتقابل التضايف كذا عند الحكماء
الاثنان ان كانا متشاركين في تمام الماهية فهما مثلان والا فهما متخالفان والمتخالفان اما
متقابلان واما غير متقابلان والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما
وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وبقيد وحدة الجهة مثل
الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما
في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع
المذكور لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان
في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم المجاز في الاجتماع ثم المتقابلان اما
ان يكون احدهما عدما للآخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم
وملكة فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوريان
كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج
وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب
نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه
اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه
الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يمتاز عن المتقابلين
تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار
خصوصية ما والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان
وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان
متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فالمسميان بالضدين
والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري
والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله
ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهوري في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او
وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا فالمتضادان وعلى
الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما

العدم والملكة اولى فيهما السلب والايجاب واعترض عليه ولا يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب
بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف
لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد
باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية
فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب واقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر
وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان
واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما
يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان اصل التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كالاعمى كعدم الحول عما من شأنه ان يكون احول
مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع
العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد اشترط ان يكون عما من شأنه ان يكون احول وعلى كل من التقادير
الثلث لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان
اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه
وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس التلازم
بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان اللاعمى اعم من كل واحد من
الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم يقابل المفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء بمفهوم
العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما
وهما عدميان واما انتفاء لكذا وكذا فاخص من مطلق انتفاء والاحكام الخاصة بالخاص لا يستلزم ثبوتها
العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد
به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك ممنوع ولو سلم فمقصود
المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية
تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب البصر مع عدم البصر عما من
شأنه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم تقابل وجود المستلزم ولا ينحصر داخلا في العدم والملكة
ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين
منتسبان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما و

بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة
اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى
في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير
في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم
وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المحقق وهما اعني المتضادين وجوديان
ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغني عن الحال
ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل بدل الموضوع على
ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع
اجتماعهما في ذات واحدة على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل
عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق يسمى تباينا فلا يدخل تحت الانسان والفرس في تعريف المتقابلين
بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما
يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان
ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفا ليس للكلي السالب يقابل
الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب المحمول مقابلة الاخرى ولهذا يسمى المقابلة
تضادا اذ كان المتقابلان لا يصدقان معا لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد وفي اعيان
الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا يعتبر نسبة القضية موردا
ومحلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور
في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب
والسلب ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد
ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا ان
من التقابل بالسلب والايجاب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده
في نفسه او وجوده لغيره اقول وبما نقلنا يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر
صدقه على شيء يكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وحينئذ اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية
فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا
او لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يعتبر معه نسبة

الصدق على شئ فيكون مفهوم اللافرس هو مفهوم كلي لا مقيدا بمفهوم الفرس والسلب في الحقيقة
ههنا اذ لا يتصور ورود سلب وايجاب الا على نسبة لانه اذا اعتبر مفهوما واحدا ولم يعتبر نسبته
الى مفهوم آخر ولا نسبة لمفهوم آخر اليه لم يمكن ذلك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما
يشهد به البديهة فمفهوم الفرس واللافرس الماخوذين على هذا الوجه متباعدان في نفسهما قد
التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان
المعتبر في التقابل هو المحل او الموضوع وليس لمفهوم الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل
بينهما قلت نقل الكلام الى مفهومي البياض الماخوذين على الوجه الآخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك
الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه بني قال المصنف وهو راجع الى القول
والعقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلا
في العقل كان كل واحد منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا
فتمثيل مفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب والايجاب فيكونان متقابلين
غير تقابل الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة
وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت تقابل
الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة كقولنا لا شئ من الانسان بحيوان تقابل الايجاب
والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده
الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل
على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو نوع
الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي ليسا بمتقابلين ليس احدهما عدما للآخر
ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول
فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضدين من جهة امتناع الاجتماع
جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب
الذي هو اعم من التناقض ولعل منشاؤه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه آنفا من قوله فلنسم هذه
المقابلة تضادا فانه كان المتقابلان بحيث لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا لا صدقا فانه
الامور ... مقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانها بين النسبة الحكمية التي هي

امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان هناك مظنة ان يقال
ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاوز والتماس وغيرهما
فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف اعتبارا
عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من
التقابل من حيث انه معروض لحصته من التقابل الاخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو اعم
من مفهوم الجنس من حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض
اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان ايضا اخص وقد يجاب بان مفهوم
التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم
منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق
على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وانه لم يندرج تحته من حيث الصدق
بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا منه
اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر وكذا الحال بين مفهومي التضايف والتقابل فان مفهوم
التقابل من حيث صدقه على افراده اعم من التضايف ومن حيث مندرج تحت التضايف فرد من افراده فان قلت
ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر اعني المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واذا كان
ذاتيا له كما في بحثنا فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشئ على ما يصدق عليه ذلك الشئ قلت اذا كان
التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا على عارض
تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض والاصدق على تلك الاقسام في انفسها فكلا
يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق
على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق التضايف ايضا بالقياس عليها انفسها
ولا شك في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه كما لا ينافي انه لا يكون صدقهما على الاقسام صدق العرض
وقد قال في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى
التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك يندرج تحت احد اقسامه اي
التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث
هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه لكنه يشكل قوله
ومقوليته عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على الاشهر من ان

المشكك لايكون ذاتيا للماهية فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت مخصوصا في الهيات الاعتبارية
او يقال اطلق الجنس على الامر الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا للاقسام بان تعقلها
بالكنه لايتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في
الباقيين فتردد قال الامام انا قد نعقل بهذه المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما
وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وفيه ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا
لذوات المتقابلين كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي للاقسام التي
هو عوارض لتلك الذوات واشدها فيه السلب يعني ان تقابل الايجاب والسلب اشد في مفهوم التقابل
مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه
لان ما عدا هما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء بعد انما هو لذاتيهما ولذلك
اذا لاحظها العقل مع قطع النظر عما عداها يتصلا واجملا بحكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة
مستلزم رفعه بعد انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء
انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته فلذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مغايرا لرفع المفهوم
الاول فما لم يشعر باستلزامها لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر لا ابتداء
لرفع المفهوم الاول فتحد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا او لا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن
ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا خير وقطعنا النظر عن
جميع المعاني الخارج عن مفهومه منع ذلك لنا من اعتقاد انه خير ونظهر بما ذكرنا ان المنافاة الذاتية
انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداها تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد و
اقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا الخير منافي سلب الخير في الجانبين وكانت المنافاة
متحققة من الجانبين الخير ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى في
ان التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق
قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافي
سلبه واما انحصار منافاته في السلب فكلا ولا ترى ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولو سلم انحصار
منافي ايجاب الخير في سلبه لم يلزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك
منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا عقدين عقد انه خير وعقد انه
ليس بشر ولا ولا ذاتي والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير يرفع العقد

انه حجر وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر
العرضي ورد ذلك بان العرض اللازم كان للذات كان رافعه للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم
يكن رافعه منافيا لعروضه لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بوسط لافتقار
في الثاني الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالوسط تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة بلا
ثم لا يكون الحال هناك كذا كذا في بعض النسخ واشدها فيه الثالث بدل قوله واشدها فيه السلب
ووجهه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية الخلاف
فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما مرجحا لسلب الآخر مع ان ذلك لا اشتراط انما هو في التضاد الحقيقي
والثالث انما هو التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان امتناع اجتماع الضدين يشتمل على امتناع السلب
والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ظاهر وان اراد امرا آخر من كل العدم والملكة
والتضايف ايضا كذلك وقيل يعني كلام ان الشد لا نزاع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة
والضعف في اقسامه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور
بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات
او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضي
لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا
يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرج عن الجميع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض
بين القضايا وان اوجب ان يكون مباحثهم عامة مشتملة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب
ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل
جل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا بحيث صار بيان الخلف الموقوف على معرفته في اثبات المطالب
في العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم من العكوس والنتائج الاقيسة لا جرم خصصوا نظرهم بالتناقض
بين القضايا وبينوا في تعريفهم ايضا على ذلك وكيف يتعرفهم التناقض بالمفهومين المتمانعين لذاتيهما
اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اولا وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان اذا لم يعتبر صدقه
على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على شيء واحد في زمان واحد
من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان
المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وان تمانعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا فساد
ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعي ان التنافي فيما في التحقق

والاتفاقي كما في القضايا واما في المفهوم بانه اذا نسب احدهما الى الاخر كان في غاية البعد عنه
من جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى
قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب
والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسميته بمعنى لفظ
الى تغيير ذلك اللفظ يعني اختلافا وذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان يعني
ان تحقق بين المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط
في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع
ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل
صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد
كاتب وليس بحمار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس في الدار وليس بجالس
في السوق والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس
باب لبكر والزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وقد يصدقان
ويكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة
فتشترط بتسع وفي بعض النسخ بشرط تاسع اي يشترط فيها شرط تاسع هو الاختلاف فيه اي في الكم بان
يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق الشرائط الثمانية
كذبهما كما في كذب المقدمين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان تصادقان
كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف
في الجهة ايضا اختلافا يجب ان لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة
لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان
بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب
ولو كان الاختلاف بالجهة ولو لم يكن الحيثية المذكورة لم يتحقق التناقض لان الممكنة والمطلقة
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيها بحسب الجهة بالحيثية المذكورة
وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة متناقضان كذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية
رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام

الكلية ضد القضية

والاطلاق

والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات
لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا
يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد في اخذ النقيض ولان رفع الضرورة لا
يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس
علم اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفينا فان قلنا اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض
القضية ان ينفي عين ما ثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلبها فاي حاجة
الى ذلك الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين
نقيض نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان يكون متحدتين من جميع الوجوه
ولا تغاير الا ان في احدهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في
قضيتين انهما متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان
ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم الاتحاد
بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين
وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير
بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمانية الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول
والزمان او الى اثنين اعني الوحدتين الاوليين والوحدة اعني النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا
التفصيل الى الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما عرفت ان رفع
الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمنا ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا
كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الحيوان بانسان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب
والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطا في اخذ النقيض
واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم منه لكل تحصيل ما هو نقيض
القضايا باعتبار انواعها ولانها المساوية لها حتى يكون عندهم في المتناقضات قضايا محصلة
مضبوطة وسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان في الموجهات
بشرط عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة يناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض
بينها اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما توهمه ظاهر الكلام
اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة

لم يعتبر فيها جهة لكن يحقق بينهما يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض انما
شرط تحققه بينهما مع قطع النظر عنها وشرائط اخرى لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في
تناقض الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات عشرا تطرد لكل اعتبار ثم في الاثنينية شرائط
الاتحاد بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم اعتبرها شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا
بين العدم والملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة زعم بعضهم ان المعدولة لابد ان
يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنها بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكن وما
او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان
يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا
والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ
وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه
من الوجوه المذكورة كما حقق في موضعه وهي تقابل الوجود به صدقا لا كذبا والموجبة
المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا
موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما تصدقان
عند وجود الموضوع فيجوز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما
بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبة زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد
ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم
للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا
يتصف بالضدين او لا بامر آخر متوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما
من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عنه لكل الوسط باسم
وجودي كالمر المتوسط بين الحلاوة والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين
كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور والمانع لهم التثليث لا ثقيل ولا
فلم يزد والسلب الطرفين هناك ابانة حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان
لان الاضداد وان تكثرت لتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منهما وهو منتفي عن الاجناس و
في الانواع باتحاد الجنس فلو لا التضاد بين الاجناس اصلا ولا بين الانواع وليست مندرجة تحت
جنس واحد وانما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض

المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا يستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض
عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا
يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم
وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست
اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر والفضيلة والرذيلة مع الذهول
عن كونها خيرات وشرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز
ان يكون كل من المتضادين تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحد جواب عن سؤال مقدر تقريره
ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لانه واحد فيهما والتضاد
انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس ونوع
الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل فلا يكون لكل
منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر انما هو في العقل
فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو
في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول وفيه نظر لان
التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنس والفصل فانهما متضادان مع انهما من ثواني
المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزء مفهومها كما مر من مثال عدم القياس المنتج وعدم
القياس العقيم ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان انما هو يعني انه في الاعيان
ارتباطه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبائع في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان
وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى وجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد
الحقيقي لا المشهوري ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة
يجيء في الفصل الثاني في العلل والمعلولات كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام
فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة
مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانه غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا
المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي اما فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال ان العلة
ما يحتاج اليه الامر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء المحتاج او خارج عنه فالاول اما ان يكون الشيء بالفعل
كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل

لانا نقول صورة السيفية المعينة اذا حصلت بتشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في
الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل وفيه نظر لانه لما تحقق هنها فرد من نوع صورة
السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ويتحقق هنها فالصواب في الجواب ان يقال لا نم ان صورة
السيف يحصل في الخشب واما ان يكون الشيء بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة ولنبين المراد بالعلة التامة
والصورية ما يحصل الجسم من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي
يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان العلتان تسميان علة الماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود
ايضا لتوقفه عليهما يختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين اياهما في علة الوجود والباقي
اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو العلة الفاعلة او ما لاجله الشيء وهو العلة الغائية
وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة
والصورة لا يوجدان الا للمركب والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية
وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وتسمى فائدة فعل الواجب تعالى غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية
التي هي علة غائية للفعل وغرض ومقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها الذهني واما
بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود فلها اعني الغاية علاقة
العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي وتسمى جميع ما يحتاج
اليه الشيء يعني ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة علة تامة وانما
فسر بالجميع باعتبار المركب من العلة التامة فقد يكون هي الفاعلة وحدها كما في البسيط الصادر
عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع لانا نقول لا بد من اعتبار امكان المعلول فالتركيب لازم
لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب علة ولا امكان
اخوذ في جانب المعلول فانا نجد شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل
مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه من المعلول جزء من العلة
التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور في
ان كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد موثر بلا اشتراط امر في تاثيره واشتهر ان المعلول اذا كان
مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس واطلاق
العلة عليها عند صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور
اعني المحتاج اليه فتامل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون

العلة التامة للشيء معدومة فيلزم من انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لانا لا نسلم تاثير المعدوم في الوجود
ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب لان الموثر في الوجود هو الفاعل فقط
وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس موثرا فيه وبديهة العقل لا تجوز ان يكون العدم موثرا
في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير الموثر في الوجود فلا اشتباه في استناد المعلول الى فاعل
موجود موثر مشروط في تاثيره بانتفاء امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا انسداد
باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى موثر موجود وان كان موثرا بشرائط عدمية وقد يجاب
بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود
فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة
يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي لما لم يعلم الا بلازم عدمي فعبر عنه بذلك فنسب
الى بعض الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع
لان مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة
فيجب ان يكون موجودا والمحتاج اليه عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه
كالمعداة لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل في
الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار
والوقت كالصيف للذي يصنع الادم والداعي الذي يحمل بغايته كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل
زوال الرطوبة للاحراق والمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه
محتاجا اليه وخارجا عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من
تتمة العلل الفاعلية المادية لان الفاعل انما يكون فاعلا بالفعل بها وقد تجعل من تتمة العلل الفاعلية
لان المراد بالفاعل هو المستقبل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع
الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا نعلم ان المراد بالفاعل
هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل مما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق
عليه ما منه المعلول ولا ما فيه ولا ما لاجله ولا معنى لحصر العلل في الاقسام الاربعة مع وجود شيء يصدق عليه المقسم
ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى الفاعل بالفعل
والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكرنا هو بتوسط احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات
من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل

العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل لانهم سموا الخارج عن
الشيء الذي يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والذي يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر وهو الغاية
ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا ولكن نقول في تفصيل اقسام العلة انما
يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا
ولا ذاك والثالث اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو
المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة
والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة
مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر الباقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال لعلة الماهية جزء
وركن ويقال للمادة مادة وطينة ويقال للغاية غاية وغرض فالفاعل مبدأ التأثير وعند
وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف
عليه تأثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في
زمان وعدمه معه في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الآخر
لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل
الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار
فانه جائز عند بعضهم انما المستحيل انما هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته وتعلقها
لكونه من شرائط التأثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص لاحد الزمانين بكون
وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة وانما قال كما ذكرنا ولا يجب
مقارنته العدم اي لا يجب ان يكون مع وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول المعروف من جواز
اسناد القديم الى المؤثر اقول ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان
يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل لما بين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة
لا يقال وجود المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او
يكون متعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تأثيره فاما ان يوجد المعلول
مقارنا للوجود او لعدم [illegible] فان كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك
ان هذا الزمان ينقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى الساعة بعد تمام العلة
ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه فيلزم ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا للوجود فالكل

ممكن من وجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجح
بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف
عليه تأثيره بزمان ترجح بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا لعدمه او يجب
تأخره عنه عبث غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه في
الزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث
كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون القدم بالزمان لذات
الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد
العلة المعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون
متأخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير
بعدية زمانية ممنوع ولا يجوز بقاء المعلول بعدها اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام
المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة
والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة
في ان المعلول لا يبقى بعدها لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم
المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان يتحقق في جميع الازمنة فيجب ان يتحقق معلوله
الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا
الى ذات المؤثر والى ما يتوقف عليه تأثيره من وجود الشرائط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في
وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع
تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول
من حيث عدمه الطاري على وجوده فبعدم الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد منقضيا
لزوال المعلول بل منقضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول
وعبارة المتن يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا ينافيه تحقق
الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية للمقابلة للجواز في قوله هكذا قيل وفيه نظر لان هذا
الكلام انما يصح ان لو قال الجواز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك انما استفيد هذا
الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد
يعني وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول

بعد المعد ان العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في المعدون ان
جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز
ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان
قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت
مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامعه يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد
هو القوة السابقة للفعل وكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب
احتياج المعلول في جميع اوقاته الى العلة الموجدة له وهو ممنوع ومنقطع بانعدامها ومن الجائز ان
يكون المعلول لواحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت احديهما انعدمت وجدت
الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان
انما قام على امتناع اجتماع مستقلتين معا لا على البدل وكذا الحكم في عدم الشرط عدم المعلول
لجواز ان يقوم مقام شرط اخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل بمعنى الاجتماع بان يكون كل واحدة منها بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك
المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم ينعدم هذه العلة ويوجد
الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد
الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى وان
كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل
ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة
والمقدر خلافه وظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكون بحيث اذا وجدت احديهما استحال
وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما تم في تعدد
العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل
اذ يجوز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه
زال التاثير بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر وعاد ما ذكرناه بلا
شبهة وكذا الحال في عدم المانع من الشيئين فانه اذا كان المانع مركبا من امرين فلا انتفى باحد
احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين
زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر كما مر

احديهما صح

اقول وفيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى
وجد علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بالاولى
ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها
لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق وغيره نختار
انها تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل
قلنا ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود
في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المعلول
في الزمان الثاني واستمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول الحاصل
بالعلة الاولى فلم يكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في
الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان
وجودي العلتين زمان اخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما
ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون للمعلول الواحد علتان يفيد احدهما اصل الوجود وفي ان انعدامه يوجد
اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا نسلم
كونها مستقلة اذ المطلوب اثبات جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا
الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول
بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى ثبت مدعانا سقط عنه
هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد
في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر
تاثيرا اخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقا وقد سلم ان لا استحالة في
في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل بمعنى الاجتماع بان يكون كل واحد منهما بحيث
لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي بان نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احدهما لا بعينها
فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد
المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هف والحل منع المنفصلة المانعة اذ لم يكن خصوص شيء منهما
شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد فناء البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت
انه مبني على الجهل بما هو علة حقيقية وكذا ما يقال لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن وهو اما فاعل الوجود

او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط السخونة الماء المتسخن بها مع فنائها
السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة محققة
وحركة معينة علة فاعلية او شرط يتم به العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم
ثم حصوله فيه زمانا مع امور يتحد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك
الصورة من المبدا الفياض فتصور انسانا ويبقى انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه
بعده وكذلك النار مجاورتها للماء معدة له لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدا ويبقى مع وجود
علته بعد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة فعلية ولا شروطا بامر لم يجز عند الحكما ان يصدر
عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد توهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل
المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدا الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار
اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن فيه اذ فيه كثرة باعتبار تعلق
ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه
ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكما بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كان مصدريته لهذا
غير مصدريته لذاك فان كان كل واحد منهما نفس حقيقة الواحد الحقيقي كان الامر الواحد حقيقتان
مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركيبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما
دون الاخر لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجة لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا
لم يكن هو وحده مصدرا والمفروض خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وينتقل الكلام
الى مصدرية المصدرية فيجري فيه ما مر واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا لزم منه ان لا يصدر
عن الواحد الحقيقي شيء لان مصدريته لذلك الشيء امر خارج مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل
فيه ويلزم تركيبه او خارج عنه معلول له كما مر ايضا وينتقل الكلام الى مصدريتها حتى يلزم التسلسل او نقول
كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء
واحد وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري
يستغني عن العلة قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها
المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول باولى من اقتضائها
لما عداه فلا يتصور صدوره عنه فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع
البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها

وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدرية فيكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول حتى ما يعبرون
عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول تارة اخرى وذلك
لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافة لكن
ليست بموجودة الا اضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص ولا يكون له ذلك
مع غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا يمكن فاندفع المنع وهو ظاهر وبطل النقض
ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون المصدرية بالمعنى المذكور مميزا ان المصدر بخلاف ما اذا تعدد العلل
فانه يتحقق صدوران متغايران لا يمكن ان يكون كلاهما عين ذات المصدر كما مر انفا ولا ان يكون واحد
منهما داخلة فيه فيلزم كون المصدر مركبا لا من امر خارج عنه معلولا له وتم الكلام لا ما اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون
لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون
تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد
من خصوصية مع كل صادر بعينه فلا نسلم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدرية فيكون موجودة
قطعا قلنا ان اراد بالمصدرية الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة فاعلية حتى يلزم وجودها
لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر خصوصية مع معلول
اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر الامر الداخل في الصدور
سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نسلم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لانه لا يتم اثبات الشي الذي ليس
موقوفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ لا يلزم منه تكثر في الواحد الحقيقي ولو لا الاعتبار لما
لانا نقول لو وجب تعدد الامور العدمية بكثرة في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد
من جميع الوجوه لا يستلزم به تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة ولا يقال من ان سلب الشي
عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تحقق مسلوب ومسلوب عنه لتعقله ولا يكفيه ثبوت المسلوب
عنه وحده قلنا لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فقد ثبت ان الواحد
الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن من يعقله في
الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلها هو العلم
بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثرة عن الواحد لكان بتوسط الامر ستلزم المعروض في الخارج
فلم يصح الاستدلال به على وجوده لكن يمثل هذا الاستدلال ليركون في العقل تماما لما رايناه الماء يوجب البرودة
والنار يوجب السخونة قطعنا بان الطبيعة المائية غير طبيعة النار وظهر انه كلما تعدد المعلول تعددت العلل

ويعكس عكس النقيض الى قولنا كلما انحل العلة انحل المعلول وهو المط والجواب ان الاستدلال على تعاير
طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما رأينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا
حر معها كما كان مع النار علمنا تخلف اثر كل منهما عن الآخر بما تغايرا فلو رأينا آثارا متعددة بلا تخلف
لم يكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كا وب مثلا كان مصدر ا وما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض
صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه
البرهان على هذا المط قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق للعصمة عن الغلط ثم يهمل في مثل هذا المطلب
الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم نوقض الكل باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب
استدلال المتكلمين وهو لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول واحد الا واحد لكان
وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان
يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بتوسط او بغير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب
ذكرنا ما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فانه وجود ووجوب
بالغير وامكان بالذات فيصدر بحسب كل جهة من تلك الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات
عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان جواب هذا ظاهرا وهو انها ليست عللا مستقلة بل شروط و
جهات يختلف بها احوال العلة الموجبة اعترض بانه لو كفى مثل هذا الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا
للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول منه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب
والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها مدخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان
لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر ولا حوله اقول ان سلب شيء عن شيء
لا يتوقف على تحقق الطرفين واما الاضافة بين المتسببين فلا يتصور الا بعد تحققهما والمص في شرح الاشارات
قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا
مبدا اولا وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب وهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر
عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما
على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى الشيء الآخر صار في ثالثة المراتب ثلثة اشياء من الجانب
ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط د ج معا ثالث وعن ب بتوسط ج

رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ج د ب سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن
وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء فاعتبرنا
الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المراتب اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا
هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر
اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر
امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يتوجه
على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية
لا ينعكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض
المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما فاعلة واستغنائه عن كل
لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى
استقلال العلة ان لا يفتقر في التأثير الى شيء آخر وان توقف على احدهما فقط كان هي العلة دون الاخرى
وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع المستقلتين
عليه بمعنى انه يقع افراده بهذا وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى
و ح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته
الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج
اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز
ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة
ما طلبه المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب المواقف بان ما ذكر
من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة الزام لعدم احتياج المعلول الى العلة
بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين
من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو
شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة
المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين
مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالنسبة

الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لم
لا استغنا عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو الاعم منها فلا يتم الدليل الاول وايضا
قلنا ان نختار في الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان يتوقف المعلول على احدى العلتين لا بعينهما فلا
يلزم شي من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع
عليه علتان مستقلتان تعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على تقدير من ان تعينه
من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينهما ويلزم ما ذكرنا ولهذا ادام تجمعا بل توارد
على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور واذا المتعين بالعلية على تقدير وجود كل وا
منهما انما هي الموجودة دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النو
لا احتياج لها الى العلة ولا استغنا عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود الخارجي فان استغنا شي عن
العلة معناه ان يوجد بدونها فلا يكون وجود لا يتصف بشي منهما فالطبايع لا وجود لها في
الخارج وانما الموجود منه اشخاصها وقول القوم ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة بمعناه
ان الطبيعة الواحدة النوعية يكون لها علل بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع
لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من ثواني
المعقولات لا شك في انهما من الامور الاعتبارية ولا يلزم الكثرة واما انهما من المعقولات الثانية
ففيه بحث يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف وقد تجتمعان في الشي الواحد بالنسبة الى امرين
بعين فيكون شي علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة ولا ينعكسان اي العلة والمعلول
فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغير وسط ولا المعلول
علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان شي واحد وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليلا
على بطلانه كما سيذكر على بطلان التسلسل وكانه يدعي بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي في
بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشي علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على
نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات ثم نقول معنى
التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولكم لزم تقدم الشي على علته جاريا مجرى قولكم لزم علية
الشي لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان كان معنى التقدم
امرا وراء المذكور فلا بد من تصوره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا نمنع [illegible]
اذ لا نتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم

ثابت للعلة قال والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور يفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى
ذلك الواحد فيلزم افتقار كل واحد منهما الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة لا تتصور الا
بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة
يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة
معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من كل الاولى لان
تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري اقول وفيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان
يتساويهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون
الكلام بصدد ابطاله اذ الكلام في ابطال الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة لا بين شيئين لان الدور
هو ان يكون الشي مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشي
ومفتقرا اليه لا من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشي وعلى
كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى كما نحن بصدده فان منشا احد النسبتين هو كونه
مفتقرا اليه ومنشا الاخرى كونه مفتقرا واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار
في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد تعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين
لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين
وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا
محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع تعقل التاخر اي تاخر المفتقر عن المفتقر اليه
جاء في التاخر ما جاء في التقدم بعينه اذ نقول ح ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلول
كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور يفتقر الى الآخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للآخر
وهو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين
الدليلين المردود والمرضي والجواب عن تلك الشبهة ان بين المعلول والعلة ترتيبا بحسبه يصح ان
يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فانا لا نشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد
فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد وبالضرورة هناك معنى يصح ترتب المعلول
عن العلة بالفاء ويمتنع عكسه وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا
اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا
وموقوفا فحاصل الاستدلال انه لو كان شي علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم

توقف الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك بط ضرورة فان قيل اللازم
ممنوع وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى
ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء
عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان يكون كل واحد منهما علة لوجود الآخر او بجهة
احدهما علة لوجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع
لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة
فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظ ولان كون جهة الشيء
علة لما هو علة لوجوده مع انه ظ البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لابد ان تكون
موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
ولانهما في موضعهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع
الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجعله او
توجده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا
اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم توجد
شيء منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات
الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب لذاته ودعوى انه
لابد من وجوب علة واجبة لذاتها مصادرة وللتطبيق من جملة تفصل منها آحاد متناهية و
اخرى لم تنفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو
العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت جملتان احدهما من معلول معين او علة معينة والاخرى
من المعلول الذي بعده او العلة التي قبله بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها الآحاد
متناهية والجملة الاخرى التي لم تفصل منها تلك الآحاد اي نطبق الجزء الاول من احدهما على الجزء
الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء
من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا
بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا
نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما لو

للتساوي فقد يكون التساوي وايضا انما لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ونحن فصل
عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احدهما على الاخرى على الوجه المخصوص
فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه مح وكل واحد
من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس
الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها والجواب عن الاول
الضرورة في ان كل من جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة
الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لابد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعه محالا ونحن
نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية
ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وعن النقض بالباقيين اعني الامور المتعاقبة
الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتيب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين
يجمعون على استحالة لا تناهيها واجراء برهان التطبيق فيهما وسيصرح المص بذلك في بحث حدوث
العالم والمشترطون في استحالة لا تناهي اجتماعهما في الوجود والترتيب بينهما فهم يقولون بانه
اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتيب وضعا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء
الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا يتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج
معا لم يتم لان وقوع آحاد احدهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة في
الخارج اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم
انه لا يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت الآحاد موجودة معا اما في الخارج
او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينهما ترتيب بوجه اذ لا يلزم
من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد
كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء
واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له دفعة مفصلا ولا في زمان متناه حتى يحصل
هناك التطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع بانقطاع الوهم والعقل وسنوضح ما صورناه لك بنوع التطبيق
بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك اذا اطبقت طرف احدى الحبلين على طرف
الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك
بل لابد في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد

من آحاد الجملة الثانية اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادهما ترتب
والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة آحادهما مفصلة
بل يكفي في فرض وقوع ذلك الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية
الموجودة معا محال مطلقا سواء كان بينها ترتب او لا ولان التطبيق باعتبار النسبتين يجب تعدد كل
واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى بحسب السبق هذا
برهان آخر على استحالة التسلسل تقريره انا نترك المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كانت التسلسل في
جانب العلل او العلة المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كل واحد من الآحاد التي فوقه على التقدير
الاول وتحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة غير
له من حيث انه معلول فيحصل لنا جملتان متغايرتان بالاعتبار احداهما العلل والاخرى المعلولات ثم
عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني
ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول
المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه
وانما تغايرا بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما فكل علة ومعلول
لا بد ان يكون قبلها علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق
كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق
معلولان من تلك المعلولات على علة فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه
فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير
الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتأخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول وعلة منطبقين
لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل
بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولان الموثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء موثرا في نفسه
وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تحتاج به وكيف يحتاج الجملة الى الجملة التي هو محتاج
الى الاجنبي من تلك الجملة هذا برهان آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذ
بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء فلا شك انه موجود ممكن اما الموجود فلانحصار اجزائه
في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن
واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة او جزئه وهو ايضا

مح لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
يجب ان يكون علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة
لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر يتوقف حصول المركب عليه ايضا لم يكن احدهما مستقلا
وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءه لان كل جزء يحتاج الى الاجنبي من تلك السلسلة
فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد عرفت ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون
علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا
الى علة موجودة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض
لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند
ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما ذكرنا
من التقرير اندفع ما قيل انا نريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها
نفس السلسلة فان العلة التامة يعني جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب
والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذه الاستحالة قلنا ممنوع
وانما يلزم لو لم تفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان نريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها
بعض اجزاء السلسلة وانما تستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو
وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد حققنا
ان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير فما علته المستقلة ليس هو النجار وحده بل مع فاعله
الاخشاب نعم يرد على المقدمة ان كل جزء يحتاج الى علة فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها
بوجودها لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها بعد كونها في ايجاده وعلى
المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد بها نفس
علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هو بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون
بحيث يحدث اجزائه شيئا فشيئا كخشبات السرير والهيئة الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم
يوجد العلة المستقلة التي فرضنا علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت
لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل
جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى خارج
عنها واذا كان المعلول المركب مرتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحيث كل جزء

منع تحققها بما رتبه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المط
اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير
ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث الخارج
عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم بحسب الرتبة بعرض من الجانب المتناهي
وههنا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة
يتحقق السلسلة عند تحققه ويتبع بكل جزء منه جزء منها فان نفسه جزء من السلسلة يكون علة المجموع الذي
قبل ما فيه من العلل الاخير وهكذا في كل مجموع قبل لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح
علة مستقلة لايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علة وهو جزء من السلسلة محتاج باحتياج السلسلة
ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بعلة من تلك العلل ولما لم يكن خارج
في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الا
افتقار في الايجاد الى معاون خارج على التحقيق وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه
وطابه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون
جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر
تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة
للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو علته القريبة وعلى اصل الدليل
منع آخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير
لوجودات الآحاد المعللة كل واحد منها بعلته وذلك انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل
منها بعلته ثم ان لم يلزم الانتهاء الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل الآحاد
وان قيل جميع تلك العلل الموجبة التي هي علة موجبة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة
فيها او خارجة عنها فبني على توهم ان السلسلة موجود آخر ممكن يحتاج الى علة اخرى هي جميع تلك
العلل وليس كذلك بل ليس هنا الا الممكنات فاحتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات العلل
غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التا
جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر الاستقلالي فلم لا يجوز ان يكون متقدما على
قوله ولان المؤثر في المجموع الى وجه آخر لو ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول
على عدد العلة وهو باطل لان العلية والمعلولية متضائفان تتكافئان حقيقيا ومن لوازمهما التكا

في الوجود

في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد
من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة كالمعلول من
السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت
المعلولات الى غير النهاية لزم ازدياد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة
فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه آخر لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كان من العلل
او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف عدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدد آحادها
او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان مثلا
يوجد كل الف من الآحاد واقله حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان
الآحاد تشتمل على الجملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها فالاولى اعني
الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقدير
يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض منقطعا فيحصل جانبا
متناهي ثم يا في الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها
محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمنقطع الذي هو مبدا الجملة الثانية اعني الزائدة
على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن
مجموع الآحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف والمتالف من الجملة المتناهية الآحاد والاعداد متناهي
بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في الجانب المتنا
ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدا عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف
بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي
اجزائها عدة وآحادا على ما مر ورد بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي
والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كان متناهيتين
او غير متناهيتين اما مساويا وتارة او نقصا وتارة ويكفي في التضايف اي العلية والمعلولية وليس
المراد بهما ههنا العلية والمعلولية بطريق المقابل الفاعلية والمفعولية على ما سيتضح في طرفي النقيض اي
الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي
وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي وهذا
معنى تكافؤهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت المعلولية في معروض عدمي

وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي تحققت العلية في معروض عدمي وهذا يعني كما
في العدم وكذلك لانه كما لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلية الفاعلية
عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية وجودية ايضا
فان قيل ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز بمثل ما ادعيناه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة
الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا
عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه اتضح ان عدم العدم عين الوجود فان العلة الفاعلية
لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية
لعدم المعلول الذي هو وجودي فهذا قول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة
فاعلية للعدمي هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي فكذا ان قيل لو لم
يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا ومآله ذلك العدمي لا يبطلها من علة موجودة اذ الموجود
لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض
ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون
للممكنة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود الا
وايضا لو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود تعالى فلا يلزم ان يكون معلوله ايضا موجودا الوجود
علته لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد
النسبة لتنافي لازميهما قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون
مصدرا لاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته
على ما قوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند
اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول
بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل التام
يجب عند وجوده المفعول والقابل لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه وورد
عليه ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية
وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع فيه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب
وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه
فكذا نقول ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك

ان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور من تحقق المفعول له من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا
استقلال له والجاعل من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول
لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيئين من جهة واحدة لزم امكان الوجوب والمشاهد من تلك الجهة
وهو محال اولا مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به المجيب فلا يلزم الوجوب
انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب واشاعه ليسا من جهة واحدة بل من
جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول
ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته
ومهيته يجب ان يكون مهيته مخالفة لمهية العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول محتاجة الى نفسها
ثم وان كان محتاجا الى العلة في تشخصه لا في نوعه ومهيته جاز ان يتفقا في المهية وان تخالفا
فيها ولا يجب صدق احد المتقابلين على المصاحب يعني اذا كان شيء علة فاعلية لامر كان فسابقا
شيء بان يصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز
لا يمتنع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب
كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز كما اذا فرضت علتها لها من جهة واحدة وليس التشخص
من العنصريات علة ذاتية لتشخص اخر والا لم يتناه الاشخاص يعني لو كان التشخص من العنصريات يجب
ذاتية ومهيته علة للاخر منها لزم ان يكون كل شخص علة للاخر منها لاشتماله على تلك المهية ويلزم
اشخاص العناصر مرتبة موجودة معا اقول وفيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم منه ان يكون كل شخص علة للاخر
وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على المهية العنصرية علة لبعض التشخص
الاخر المعلول فرضا ولا استغنائه عنه بغيره دليل اخر على ان العناصر ليست علة ذاتية لبعضها
نوعه ان العناصر ليست بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبة كلها في ذلك
سواسية فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغيره كما المفروض علة وفيه نظر لان معنى العلة
الذاتية على امر ان يكون علة لمهيته وحقيقته وان يكون العلة هي المهية بحيث لا يكون لخصوصيته
الامر دخل في تلك العلة فلا معنى لخصوصية المعلول واستغنائه عن خصوصيته فرد فرد
تعدد دليل اخر يقرر ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص اخر منها لان كل شخص
من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص اخر ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لابد ان
يكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر لا ينافي التقدم

الذاتي بحسب نفس الامر وامكان التقدم والتأخر بحسب نفس الامر ممنوع واشكال فهما دليل آخر
تقريره ان التشخص من العناصر كما في شخصا آخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للآخر من العكس
فالمتكافيان لا يكون احدهما علة للآخر ويرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انها مبنية على ان
اشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية وهو ممنوع ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه دليل آخر تقريره
ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه
نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الماهية على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء
الناقص لا يفيد يقينا والفعل يساق الى تصور جزئي يتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم
حركة من العضلات ليقع بها الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس
الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملايم او المنافر تصورا
مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى
الجزئيات على السواء فلا يقع بجزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ويليه
شوق ينبعث عن ذلك التصور وينشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملايمة في
الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة
انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه والضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة
ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومتعلق الفعل
الاختياري فقد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب
وغير مريد لتناول ما لا يشتهيه كما اذا منع مانع من حيا او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد
طرفي الفعل والترك الذي يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه الحركة من القوة المنبثة
في العضلات المحركة للاعصاب هذا وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور
الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده لا قبل حدوث
السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد
بهذه القيود فان كانت الوقت لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث تخصيصه المانع من
نفس الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب
القوم بان الادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصول الجزئي
في الخارج هو الذي يتوقف على تخيل الفاعل اياه والتوقف على الحركة فانه كما يكون حصول الحركة

في الخارج بعد الحصول في الخيال فقد يكون حصولها في الخيال ايضا بعد الحصول في الخارج فلا تكرر
الدور والحركة الى مكان يتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة يتبع تخيلات
وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد فيقال الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة
بقطع جميعها ناشية من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطع جميعها ناشية من تصور
الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادة
بالحركة اليها والحركة عنها مثل تلك الارادة والكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث
الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود وظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات
وارادة جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية
بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة جزئية كلية متعلقة بقطع جميعها ثم
انه يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه
وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا فان انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها
تخيله حدا آخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء من اجزاء
المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات
والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك
استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة متصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ومنها اعترض بان
التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة والكلام فيها كالكلام في الاول
ويلزم التسلسل فان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة اللاحق كان باطلا ايضا لان السابق يعدم
حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات
علة للسابق من الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى ينفصل الارادات في النفس والحركات
في المسافة الى آخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان
العلل المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته
الاختيارية على مسافة كونه متخيلا ان يقصد بها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة
في اثنائها اما للغفلة عنها او لاشتغال نفسه لشاغل من خوف او مرض وايضا ما الذي يتوقف عليه الحركة
اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي يفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول
يقتضي حصول غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف من تلك

الاتصاف التي لا يتناهى شانه تلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني
يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شي من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة
فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل
اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السوال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة
بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع المسافة وسياتي تحقيق ذلك وبيانه ان الحركة بمعنى التوسط
ولم تتخصص من حد المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة
عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوهم القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك
حركة متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل
جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيين وما ذكره هذا القائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا
ما اجيب به عن سوال وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة وشرط
في صدق التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور
والاعراض المقارنة لها انه يوثر وضع خاص بينه وبين ما يوثر فيه لان الصور والاعراض فقوامها بمواد
الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع
ولذلك كان النار لا يسخن اي شي اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع بالقياس اليها والشمس
لا يضي كل شي بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض بانه ان اريد بواسطة المادة تحقق الفعل يتوقف
على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض يتوقف عليها فيتوقف فعله ايضا
عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اريد بها ان لوضعها مدخلا
في تاثيرها فذلك ممنوع فان المادي يمتاز عن المجرد بكون خصوصيته ذاته المجرد مقتضية للتاثير فيه
فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة يوثر لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل
في تاثيره وان كان محلا في المادة مشارا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك فان
النفس الناطقة تتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانها تحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية
كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية
ذوات اوضاع وامثال هذه معدات للنفس وكلامنا في الموثر ودفع بانا قد ابطلنا الاعداد وهو
تاثير ايضا والثاني اي يشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله والثاني معطوفا
على قوله الوضع والظاهر هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن

الظ كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير يتوقف على الوضع ويستلزم التناهي ولعل المراد في
العطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق
التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني
عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون
بحسب المدة او العدة او الشدة ليتوصل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلاثة على اثبات القوى
الجسمانية لا يوصف بلا تناهي اثاره مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي اثاره
الا بحسب تلك الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية
للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي واللاتناهي نظرا الى اثاره فلا بد ان يعتبر العدد للاثار وهو
التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو
التناهي بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي بحسب الشدة
ظ البطلان ولم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك
اعني بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع سهامها مسافة
واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر
فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة
في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة
يكون اسرع فمصدرها يكون اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية في الشدة هف
خلافه واعترض بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان
فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا لاستلزامه المحال الخ لان القسري يختلف
باختلاف القابل ومع اتحاد المبدا يتفاوت معاوقته والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل وتساوي
الصغر والكبر في القبول واذا كان مع اتحاد المبدا عرض التناهي فالاول الاستدلال ان التاثير القسري
يختلف باختلاف القابل المستوي بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك الفاعل القاسر له اضعف لكون
معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم
الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة جسمانية مبدا ما
بعض ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكثر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها
من ذلك المبدا بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة

لا الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما
يزيد على حركة الاكبر بقدر متناه زيادة على هذا انه اذا المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير
الطبيعي يختلف باختلاف القابل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر
آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها في
قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك بالجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا تحريك
الصغير والكبير الطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الطبع لا يقوى على
ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما وبعض
الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها صادرة مستندة الى قوى جسمانية لها اذ ما
جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق فوجب ان مبادي الحركات الفلكية
من الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوى
الجسمانية لا يكون موثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك الآثار وصرح بانه
لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا
كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك الحركات عندهم واذا كانت واسطة فليجز ان يكون مباشرها
استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت
ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا
عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بانها تزداد
كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد
فضلا عن اقتضاء تناهيها واعترض عليهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال
وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان القوة الطبيعية قوية على تحريك الجزو ان كون العشر
قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تلك الجزو ان كون القوة العشرية
قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة
بخلاف الحوادث اذ ليس مجموعها موجودا في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار
بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت
في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية
لا يكون لتحريكاتها سببا ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي

اعني من جانب المبتدأ ولو سلم ان لها مبدأ فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت
بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع
واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة وذلك
لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول
يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت
في المدة اقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة اذ يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي
الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير
اكثر جزءا من عدة حركات الجسم الكبير ويكون في الحركات الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر
من عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركة الجسمين الصغير
والكبير كلتاهما متناهيين بحسب العدة مع تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة جسمانية
غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركة الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة دون
العدة من غير لزوم محال لجواز ان يكونا متناهيين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما
يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كانت
اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم
عدم التناهي بحسب العدة فمندفع بانه يستلزم عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور بل لان كل
مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا اجزاء له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية
بالعدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية بمعنى انه ان قسمته لا يقف عند حد لا يكون بعده
كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور
وكذا ما يقال ان التفاوت في المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان يستلزم
زيادة عدد الحركة فاذا كانت حركة الجسمين الصغير والكبير غير متناهيين بحسب العدة لم يجز ان
يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل منه اقل عددا فيلزم انتهاء عدد جامع
انه فرض غير متناه فهو ساقط ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان
لو كانت الحركات متساوية بالسرعة والبطوء وذلك ممنوع وبعد اللتيا والتي برهان تناهي القوى
الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه بنفسه بانقسام ذلك الجسم على التناسب
كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي

المقابل للتحريك القسري مساو للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان كثيرا
من تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا يخلو عن معاوقات
تقتضيها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات
الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة المحركين على نسبة المتحركين وكذلك برهان نفي القوة
الغير المتناهية في التحريك في قوة قاسرة لجسم حاله ما ذكرنا اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوقة لها في نفسه
بانقسام ذلك الجسم وذلك لان بناءه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما
هو بحسب التفاوت بين معاوقة طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقتين انما هو بحسب الطبيعتين
ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى التي ذكرت قبلها من الفلاسفة
بناء على اصولهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا واما القائلون باسناد الممكنات الى الله تعالى
ابتداء فلا يثبتون موثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل المقوم للحال القابل له ومادة للمركب
وقبوله ذاتي ... فيحصل النوع في البعد باستعداد ان يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال
صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد قال الحكماء لما ثبت ملازمة الهيولى والصورة ثبت
ان كل ما كان كذلك فلا بد وان يكون احدهما علة للآخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او
بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد
قابلا وفاعلا معا فبقي كون الصورة علة فلا يخلو اما ان يكون علة مستقلة وذلك باطل لان الصورة
والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على مع الشيء
متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريك لشيء
آخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله واعترض على ما قالوا بانا لا نسلم ان كل
متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما
علة للآخر ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لان ذلك لم يثبت ولو
سلم فلا نسلم ان الصورة مع الشكل عبارة عن الهيأة الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار
وتلك الهيأة متأخرة عن وجود المقدار ذلك الحد او الحدود وهو متأخر عن وجود المقدار
الذي هو المحدود وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة لوجوب تأخر الكل عن الجزء ولو سلم
فالحكم بان المتقدم على مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين
دون غيرهما لا يقال لعلهم ارادوا ان الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل الهيولى لان جزء العلة

ايضا يجب تقدمه على المعلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان الشيء ما لم
يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود الذات في نفسها مقدمة على احوالها
التي من جملتها حلول شيء آخر فيها لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمستغني
عن المحل هو الحال المتعين باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا مع
وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونه جزء العلة الفاعلية
لوجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان
ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد يزول عن الهيولى مع بقائها
ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا
لم يكن محتاجا الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته
مستغن في وجوده عن الهيولى محتاج اليها في قبول الانفصال والاتصال اللازم له لا بد له من
ان يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لفاعله قوله ان الشيء ما لم يتشخص
موجودا لا يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل
ولا استحالة فيه انما المحال ان يتوقف وجود الحال على المحل المتوقف على وجود الحال وليس كذلك لانهم
واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلف بدله والصورة الجسمية
اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى يحل فيها وعلة وجود الهيولى احدى الصور الشخصية
المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحد منها
ويقام مقامها اخرى فان قيل انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى
فلا يتصور كون الصورة الشخصية علة لها سواء كانت معينة او غير معينة قلنا انهم ارادوا
بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا
العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما يوهم العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة امورا
كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة
للاشخاص فالمحل المقوم للحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة
له وهذا الحال المقوم للمحل بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة
والصورة بمعنى العلة المادية والصورية انما يطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المقوم
ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل ليس الا الصورة لكنك قد عرفت فيما سبق انا نعممهما

وعن عامة الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل
لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما
له وان لم يستقل كان المجموع مقوما وكل منهما جزء المقوم وفيه منع ظاهر اذ لا يلزم من عدم الاستقلال
بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي له والا يلزم الانقلاب
ولما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا
يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب
بان القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يتخلف اصلا لانه ذاتي في جميع الاحوال
لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول
الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب القبول بعد بعده لا اصل القبول والسبب في
قرب القبول بعد بعده حصول استعدادات للمحل يستفيدها من الامور الحالة فيه والغاية علة
لمهيتها اي بتصورها الذهني لعلية العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون
الفاعل فاعلا اذ بتعقلها يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي
صدر عن الفاعل ومعلول في وجودها العيني للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود
المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى
قولهم اول الفكر اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه
وهي اي الغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد
الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى للحركات الاختيارية الصادرة
عن الحيوان لها مبادي اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة
العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملائم او المنافي
فاذا ارتسم التخيل او التفكر صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فيحدث منها القوة
المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة
وليس لها غاية غير ذلك فهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد
لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان
ربما ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فتحرك نحوه
ووصل حركته اليه فغاية القوة الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني

ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء الصديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يعتاد
فيه وينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية
بل شيئا اخر لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة
والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة
الشوقية اذ لم يحصل بعده للحركة ما هو غاية لها والا اي وان حصل غاية القوة الشوقية فهو جزاف ان
كان المبدأ هو التفكر او عادة ان كان المبدأ هو التخيل وملكة نفسانية كالعبث باللحية او قصد ضروري
ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس ومع مزاج كحركات المريض او عبث وخراف ان كان هو
التخيل وحده من غير انضمام شيء اخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على
ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل
لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع
انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للاسباب الاتفاقية غايات يتأدى اليها الفعل
ان كان تأديه دائما او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان
تأديه مساويا او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاق
مستدلا بان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدي كان التأدي دائما وكان
الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التأدي فلم يكن
ههنا سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزء من
المتادي فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما جزء منه فالمتادي
اذا انفك عنه بعض هذه الامور انفكاكا مساويا او اقليا وانفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب
الاتفاقي وما يتأدى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر بذلك السبب جميع الجهات المعتبرة في
تأديه كان سببا ذاتيا للمسبب الذي هو غاية له مثال ذلك ان الحجر هوى فوصل الى كثرة فان الحجر
من حيث هو حجر ليس تأديه الى الكثرة دائما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكثرة
غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحجر كونه في موضع فيه الكثرة وكونه متوجها الى تلك الكثرة مع سلامة الحال
كان الحجر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية
او غائية قد يكون بسيطة فالفاعلية كطبايع البسائط العنصرية والمادية كهيولاها والصورية كصورها
والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد يكون مركبة كمجموع العقل والصورة بالنسبة الى

الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة الفاعل للهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى
صور المركبات والصورية كصورة الانسانية المركبة من صور الاعضاء بها الا له والغائية كمجموع
شرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة كالفاعلية
كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى
الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كون هيولى ها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء
الحبيب ما لم يحصل او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية
كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال
حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء
له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سائرها وايضا كل منها اما ذاتية او عرضية
العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقية بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية يطلق
باعتبارين احدهما اقتران الشيء بما هو علة حقيقية فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا
مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني اقترانه بما بالمعلول كذلك الشيء المقترن بالمعلول
يسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا باسهال الصفراء
الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن تبريده فلما زال المانع عنه بردته
بطبعها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد ينسب بالعرض الى ما بعد
ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اجتمع صفة البياض مثلا فان
ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقترن بها اعني الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية عرضية والصورية
العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كمتاع مثلا بالنسبة الى
السواد اذا كان المقصود عنه لقاء الحبيب وحصول بوشراء المتاع وايضا كل منها اما عامة او خاصة
فالعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة
هي العلة الحقيقية كالبناء كذلك في سائر العلل وايضا كل منها قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة
بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل
وايضا كل منها مشتركة او خاصة والفاعلية المشتركة كثيرا واحد البيوت متعددة والخاصة كبناء واحد
لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والقديم للحادث الزماني من المبادي العرضية لانه مفاد
لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان المرجح طرف ما

علته الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة
الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر يتعلق بوجوده وعدمه
يتعلق بعدمه ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز لكنه لم
يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد
منهما علة مادية بالنسبة الى ما يتركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي
في وجوده او عدمه فقد تقدم ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة لا انها تجعل تلك الماهية اذ لا
مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها
واسباب الماهية غير اسباب الوجود فقد مضى ان العلة المادية والصورية يسميان الماهية والاخريان
اعني الفاعلية والغائية يسميان علة الوجود ولابد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي
الوجود والعدم على السواء فاذا فقد كل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة
يعني لابد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض الفاسدين من ان العدم اولى بالعرض السيال كالحركة
والزمان بدليل امتناع البقاء عليهما ويكفي في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب ووجه
ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء يعني امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي
ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي
الى مثل كالحركة الى نصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف كالحركة المؤدية الى السكون
التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى السفل ومن المعدة قريب كاعداد الجنين
بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو يجب
يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان
السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة المقصد الثاني
في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض
متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث
الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة
والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر
الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وابد هذا ان تعريف الجسم
الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والغاية الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع

بحث الجواهر

وهو المحل المقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض
الذي لا يمنع او لا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خرج
الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن نظرا الى ما ذكرنا او كذا اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا
كما وقع في عبارة الامام لان تعريف الجوهر هو الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت كانت
لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زايد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم
بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في
ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق
عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا للجوهر اخر فهو
المادة وفي جعل المادة من اقسام المفارق للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق
قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى ان يغير تقسيم الجوهر الى المفارق
وغيره في تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منهما
اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين
الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسم يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما
حالا في الاخر نحو ما لم او رد تقسيما اخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا
في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني
اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزؤه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزؤه وهو اما ان لا يكون مدبرا
للجسم وهو النفس وجزؤه او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل
متعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص فقد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما
من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد بين في موضعه ان
نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فقد مر ان العرض هو الحال
في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين العرض مباينة
لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال
جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل السرعة وليس يصدق كل ما هو محل فهو عرض
لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة
ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال ايضا جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من

من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما الى وسط ولخلاف الانواع في الاولوية والمعقول
اشتراكه عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما
تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر
والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما الى الوسائط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس المجردة والصور الحالة
في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انهما من قبيل الاعراض وكذا في اثبات
عرضية المقادير والاصوات والالوان نحتاج الى الاستدلال ولو كانا جنسين لم يكن شيء من الجوهر والعرض جنسا
لما تحته لان ذاتي الشيء كما مر بيانه يكون بين الثبوت لذلك الشيء ورد بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت
له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية بكنهها
بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وكذا الحال
في نظايرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا يمكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني
ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجوهر بعضها
اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع العرض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا
بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نسلم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية
وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا
لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر
والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر
مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع
ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك في ان هذين المفهومين انما يثبت لموصوفيهما بالقياس
الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر
عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا
للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما ينهض دليلا على عرضية هذين
المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر
بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم اصلا لان المصنف لم
يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يرد
في الدليل على ما استدلوا به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه كما ثبت كونهما زائدين

على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر يتحقق لزم ان يكونا من المعقولات
الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر يتحقق زايد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر يتحقق زايد على ذاته
هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر يتحقق زايد على ذاته هو العرضية اقول ثم ما ثبت ذلك كونهما امرين اعتباريين
غير متاصلين في الوجود لا في كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت عبارة عن عوارض
الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها وقد استدلوا ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها
لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان يكون جوهرا
فينتقل الكلام الى تمايزها ويلزم التسلسل في جهات سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع
تعقل كل الانواع الجوهرية واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض
محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر
بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قايم بجوهر آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد
المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته من الحقايق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات
فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي
يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه
من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينهما وغيرها والمعقول من التضاد
وقد يطلق التضاد على التنافي باعتبار آخر فقد راى بعضهم غيرها في التقابل امتناع الاجتماع في محل
وكذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرنا اعتبار المحل مطلقا بدل
الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفناء ضد الجواهر
فاذا اطلق الفناء انتفى الجسم باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدا
لشي لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل
اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصور الجسمية والنوعية او عرضين
كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه
لزم امتناع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان بها فان
اتصاف احد المثلين دون المثل الآخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن المثل الآخر
فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخرى سوى ما ذكر لان كل امر نسبته الى هاتين نسبة واحدة اذ لو
اختص باحدهما لكان امتيازه بذلك الامر وهو ظاهر لكونه واحدا بالفرض واما بماهية المثلين او بلوازمها

او بعوارض يحل فيهما وكل ذلك بط على ما مر والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف
لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك ورد نسبة كما مر في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك
لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا فلا محذور بخلاف العكس
اي وحدة الحال تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض
واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا القايم بمحلين عرضين
لم يكن حال هذين العرضين في اثنينيتهما الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قايما
بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان في الاثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة
اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لانه
لا فرق بينهما قطعا والثاني بط فكذا المقدم وجوز بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم بان القرب
قايم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين وغير ذلك من الاضافات المتشابهة
الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب
والبنوة بالابن وكان منشا هذا التوهم ما شاهدوا من الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا في المعنى
زعما منهم ان التاليف عرض قايم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا انقسم جسم
من اجزاء كثيرة قام عنده لكل جزئين متجاورين منهما تاليف ولعل الاول فلان صعوبة الانفكاك
بين اجزاء الجسم المولف لا بد له من رابطة به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما
فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بل يسهل بكل واحد منهما لكون وحدة الحال بينهما موجبة لعسر الانفكاك
بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال
صعوبة الانفكاك الى الفاعل المختار لا الى عرض واحد قايم بكل منهما يسمى التاليف واما
الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلثة لانعدم بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء او الثلاثة
بل من فرد فيبقى التاليف فيما بين الجزئين الباقيين واجيب بانا لا نم ان التاليف الباقي بين الجزئين
هو بعينه التاليف القايم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث آخر وان قيل قيام العرض
الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة
المحيطة بسطح والحيوة فيه متحيزة الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان
العرض الواحد القايم بمحل هو بعينه القايم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قايما بمجموع
شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب آخر عن قول ابي

سیما واما الانقسام فغیر مستلزم من الجانبین ای انقسام المحل لا یستلزم انقسام الحال وکذلک
انقسام الحال ایضا لا یستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الی اجزاء متباینة
فی الوضع ای اجزاء یصح ان یشار فی کل منها الی انه من جانب من صاحبه وتسمی اجزاء مقداریة وثانیهما الانقسام
الی اجزاء غیر متباینة فی الوضع سواء کانت خارجیة کالهیولی والصورة او عقلیة کالجنس والفصل
وظ ان القسم الثانی من الانقسام غیر مستلزم من الجانبین واما القسم الاول فظ ایضا ان انقسام
الحال بهذا الانقسام یوجب انقسام المحل ایضا فان انقسام السواد مثلا الی الاجزاء المقداریة
یوجب انقسام الجسم الی الاجزاء کذلک وکیف لا وکل جزء منه انما یعرض فی جزء من محله واما انقسام المحل
علی الوجه المذکور فهل یستلزم انقسام الحال فمنهم من حکم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال
فی محل منقسم الی اجزاء متباینة فی الوضع ان کان حاصلا بتمامه فی واحد منها فقط کان محله ذلک
الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان کان حاصلا بتمامه فی کل واحد من تلک الاجزاء
بعض من ذلک الحال کان منقسما الی اجزاء متباینة فی الوضع کالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال
فی المنقسم کذلک ان حل فیه من حیث ذاته لزم انقسامه علی حسب انقسام المحل کالسواد الحال
فی ذات الجسم ویسمی حلوله فیه حلولا سریانیا وان حل فیه لا من حیث انه المنقسم بل من حیث هو عین
منقسم لم یلزم انقسامه وکان حلوله فیه حلولا غیر سریانی واستدل علی ذلک بان الوحدة حالة فی
محلها قطعا وکذا النقطة فی الخط والخط فی السطح والسطح فی الجسم و[illegible] لا ینقسم بانقسام
محله وکذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة فی محلها ولیست منقسمة بانقسامها اذ لا یمکن ان
یقال فی کل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول فی المنقسم لا یوجب انقساما اذا لم یکن
سریانیا وان الحکم بان الحال اذا لم یوجد شیء منه فی شیء من اجزاء المحل استحال حلوله فی ذلک المحل لیس
بدیهیا لجواز ان یکون حالا فی المجموع من حیث هو مجموع ولا یکون شیء منه حالا فی شیء من اجزاء
ذلک المجموع کما فی الصور المذکورة لکن الامام فی الملخص ادعی بداهة ذلک الحکم ومنع کون الوحدة
والنقطة والاضافات امورا موجودة فی الخارج اقول ان البدیهة لا تفرق فی ذلک بین الامور
الموجودة فی الخارج والاعتباریة الموجودة فی نفس الامر فلما جاز فی الاعتباری مثل کل المحل
لا بطریق السریان جاز فی الخارج ایضا ذلک لکن یرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدیر مثلا
قطعة من جانب قاعدته لزم ان ینعدم النقطة التی علی راسه لانعدام محلها الذی هو مجموع
المخروط ویحدث نقطة اخری وکذا اذا قطعنا جسما مکعبا فیما بین سطحیه الاعلی والاسفل

لزم ان ینعدم سطحاه مع خطوطها ونقاطها ویحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط
لکن البدیهة تشهد بان تلک الاطراف باقیة علی حالها ولا تاثیر لذلک القطع فی وجودها وعدمها
لا یقال هذه الاطراف امور اعتباریة لا یتصور فیها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتباریة
فلیست من الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارات التی فی نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات یتصور
فیها الکون بعد ان لم یکن کالعمی یحدث فی الشخص بعد ان لم یکن اعمی قوله الموضوع من حیث هو
ای العرض یحتاج فی تشخصه الی موضوعه لوجوه الاول انه لو لم یکن محتاجا الیه لکان مستغنیا
عنه فی تشخصه وهو مستغن عنه فی الوجود اما لانه مکتف عنه بموجده او لان التشخص مفتقر
الی الوجود فلو افتقر العرض الی موضوعه فی وجوده لزم افتقاره فی تشخصه ایضا بالواسطة
والمستغنی عن المحل فی الوجود والتشخص لا یکون مفتقرا الیه فلا یکون عرضا هف اقول وفیه
لانا لا نسلم استغناءه عنه فی الوجود قوله لانه مکتف عنه بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل
یوجده من غیر حاجة الی الموضوع فذلک اول المسئلة وان اردت انه یستفید الوجود من الفاعل
لانه فذلک لا یضرنا لان الاحتیاج اعم من الاستفادة وایضا قوله لان التشخص مفتقر الی الوجود
ع فانهما متلازمان من غیر افتقار لاحدهما الی الاخر الثانی ان تشخص العرض لیس لماهیته
ولا للوازمها ولا لعوارض نوعه فی تشخصه ولا لما حل فیه والا دار لان حلوله فی العرض یتوقف
علی تشخصه ولا لمنفصل لا یکون حالا فیه ولا محلا له لان نسبته الی جمیع افراد الماهیة علی السویة
فکونه علة لتشخص هذا الفرد دون غیره ترجیح بلا مرجح فتشخصه لمحله فان قیل یجوز ان یکون
لامر حال فی محل قلنا ننقل الکلام الی علة تشخص ذلک الامر الاخر الی المحل دفعا للدور والتسلسل او
ولم لا یجوز ان یحل فی محل العرض علی سبیل التعاقب امور غیر متناهیة یکون کل سابق علة معدة
لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحکماء فالاولی ان یقال کون المحل علة لتشخص
العرض اعم من ان یکون بلا واسطة او بواسطة ما حل فیه اقول ویمکن الجواب بانا لا نسلم ان تشخص
العرض لو کان لما حل فیه لزم الدور قوله لان حلوله فی العرض یتوقف علی تشخصه قلنا مسلم لکن
تشخص العرض لیس متوقفا علی حلول ما یحل فیه بل علی ذاته کما ان حلول الصورة فی الهیولی
یتوقف علی وجودها ووجودها یتوقف علی ذات الصورة لا علی حلولها ولا محذور فی ذلک
ولو سلم نقول انه دور معیة کما عرفت مرة وایضا لا نسلم ان نسبة المنفصل الی الکل علی السواء لجواز
ان یکون له نسبة خاصة الی هذا المعین سیما اذا کان مختارا وایضا هذا الدلیل لا یطرد فی عرض

يحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح
عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم
لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا خارجيا فالعرض اذن لا
يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض
ايضا ضرورة انتفاء المحتاج اليه اولا وفيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد
منها بذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدهما بزوال سببه وحصل الآخر يحصل
سببه بقي تشخصه بالثاني فلم ينعدم ويكون التشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات فان
اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما
قام على امتناع توارد علل مستقلة على معلول دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على
ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز
المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص والجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز معين
فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لانتفاء حاجة الجسم الى الحيز انما هي في
من اجل الاصل التحيز لا في وجوده او في تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده
او تشخصه كما في العرض لانا نقول بان طريق عدم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز
مع انه لا يتصور وجوده الشخصي الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز
فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع
لاحتياجه اليه في وصفيته التي هي من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه
وان ما ذكر يمنع من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز مشخص للجسم
وما يرد عليه يرد على ما ذكرتم فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فانهم زعموا ان الموضوع
المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المتشخص قد
يفارق مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا في وجوده لا في تشخصه
الى مكان معين وجريان دليلهم في الحيز ممنوع فان دليلهم في الحيز يتقدح باعتبار ان يتشخص
الجسم لمادته واما عن المنع فبان المراد بالتشخص اعراض مكتنفة بالشخص او امور متعلقة بها تحصل منها
في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا وقد
مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما تحصل من امر مشخص جزئي فلا يمكن ان تحصل

تلك الصورة الجزئية من جزئي واحد فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص
وانتفى بانتفائه التشخص ايضا واختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون
على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المص مذهب الحكماء فقال وقد يختلف الحال التي
بتوسطه كالسرعة والبطؤ فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة
والملاسة فانهما عرضان في مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة
والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالسطح بمعنى ان
ذا النقطة هو الخط وذو الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي
ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على
تقدير كونها وجودية انما يقوم بالجسم والسرعة والبطؤ ليسا عرضين زائدين على الحركة فانه ليس
هناك الحركة امر ممتد يتخلله السكنات اقل واكثر باعتبارها يسمى سريعة او بطيئة ولو سلم
ان البطؤ ليس لتخلل السكنات وطبقات الحركة انواع مختلفة والسرعة والبطؤ عائدان الى
الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى
يقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة
بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض خاص هو الحركة والآخر هو السرعة او البطؤ
واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فالمقوم
به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس
الا الجوهر الثاني لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة
امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر
بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر
تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في
التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم
يكن ههنا ذلك الاختصاص معلوم لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه ان الثاني
ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه بل
فلما هو صورة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في
التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط

عرض قائم بالخط وكالخط فانه صح

الشي بنفسه او الشي ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز بتحيز وطابقا لتحيز
قبله وهكذا الى لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير سابقة تحيز في ذاته
وصفاته ثم انها قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه لانه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص
الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرضا نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الاشتهاء كالسرعة
والبطء للحركة ولا وجود لوضعي اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به على النقطة فانها
موجودة يريد ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي ويعرفه بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة فان ارادوا
بالابعاد الثلث خطا ثالثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق
فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه
كما في الكرة والاسطوانة والخطوط المستديرة وان كانت موجودة فيه كما في المكعب فليست
الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما انتفع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اول وزيد في المشهور
قيد الوضع حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود الامكان
بل مخل لانه يدخل ما افضلا حد اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية
الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور ليتحقق ان المعتبر في الجسم
الابعاد على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني
الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به فقوله الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام
او مركب وهو الذي يتالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد
قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول
يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الا
نقسامات حاصلة بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما
ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول
لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا كان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا
دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا كان فيه شيء من الانقسام حاصلا بالفعل
هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء واما
متناهية وهي مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات
حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا

للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم
المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها
واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منها فقط او منهما ومن اجزاء لا
تتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها واحد واختار المص مذهب الحكماء واذا بطل
الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام
وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لادائه بالآخرة الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك
الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع
تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط وفي جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي
لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود
الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى
ولذلك ابتدا به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو
ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي من جهة الفوق غير ما يحاذي من جهة التحت وكذا ما
من جهة اليمين غير ما يحاذي من جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه قدامه غير ما يحاذي منه خلفه فكل
بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه
الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول لا
فما حصل فيه طرفه الفوقاني غير ما حصل فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين
الاشارة الى الآخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما وهو هذا
فهذا الدليل كما دل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى دل على استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال
وجودها امتنع ان تركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح
العرضيين فانها ليست متحيزة بالذات وغير المتمكنين والمتمكن للمكان والبديهة تحكم باختلاف
الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات ومتمكن بالمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله لحجب المتوسط يعني اذا وقع جزء بين
جزئين في سمت واحد فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون تداخلا لاحد طرفيه
قطعا والتداخل مح واللازم بعد التاليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس
عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي به الطرف

الآخر فيفرض في الوسط نيسان فيتم وهو خلاف المفروض وحركة الموضوع على طرف المركب ممكنة
يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء ثلثة كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه
جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا
بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف الآخر والآخر باسره على
الوسط والا لم يتساويا في الحركة بل لابد ان يكون شيء من الوسط مشغولا بالمتحرك منهما وشيء آخر منه مشغولا
بالآخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد
من الجزئين على الوسط وبعضه الآخر على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير
منقسمة فرضا او نقول لا شك ان هذا التحرك لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من
المساواة من الاجزاء وفرض تحرك الجزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالته لانا نقول قد ذكر
فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض
محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين
استحالته او اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا
على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطوء
والابتداء فلابد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لابد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن
ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لابد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين
بان يكون بعض من احد الوسطين وبعضه الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين
مع الوسطين وبلزومهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك لما اقام الحجة على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير
الى الزام اصحاب هذا المذهب بما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا
خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك
الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا من مسافة فالجزء الذي يلي الاعلى ان تحرك ايضا اقل
من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافة نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع فهكذا
الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا
لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته
وهو محال بالضرورة وان سكن جزء الذي يلي المحيط حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله وكذا الحال في سائر
الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على ما قال دوائر يحيط بعضها ببعض يظهر ذلك بملاحظة الخطوط الثلاثة

بعض من كل منهما على خ

انقسام

١٠ اداع

من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى
تتفكك على ما قال دوائر كما ذكر ثم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة
الازمنة التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اي ويلزمهم سكون المتحرك فانا فرضنا مثلا فرسا
سائرا بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا
من الدور فنقيس حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل
او يسكن فالاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعها اعني
ربع الدور زائد على خمسين فرسخا بالالف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون
المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر زمنها وقلتها مكابرة
صريحة لان سكناته ينبغي زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان نرى
ساكنا فقط فلا اقل من ان نرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكن لا نحس سكونا اصلا وانتفاء الدائرة
يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة وعلامة اما ان يتلاقى في ظواهر اجزائها كما تتلاقى بواطنها فيلزم ان يكون
مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى
فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها للانطباق عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون
ظاهر المحيط كباطن المحاط بها هكذا تحصل الدوائر يحيط بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يلزم
لموقعها مثل طوق الفلك الاعظم فلا بد ان يتلاقى اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة
اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى في ظواهرها مع تلاقيها في بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب
الملاقية غير الجوانب التي لم تلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطى في امر الدائرة
فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقية واجيب كذلك بان شرط صدق الاحساس
به ان يكون باطلا الاحساس به على وجه يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم يقو القوة
الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في ذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية
جدا فاذا كان التضريس على محيط الدائرة متجاوزا في الصغر حد الذي هو شرط الحس به ولم يدل ذلك
على عدمه اقول وليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء واذا كان مساويا
او اكبر فيكفي يرى بالجزء ويحس بما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي لما
اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان
يشير الى اجوبة حججهم وتقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف

وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى امتنع
جعلها دايرة وامتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دايرة
لان ما له عرض على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم
بعضها ببعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها
امتنع على الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دايرة
فاذا جعلناه دايرة تخ

كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جواهر وهي ذات وضع يلزم المط وان كانت اعراضا في محلها لانقسم ولا
لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لابد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المط ونقرير الجواب
ما ذكره بعض من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول
النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو شاه والحركة لا وجود لها في الحال
ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودة
في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي كان معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة
الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الآخر بالوجود
حين ثبات الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود
احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة ولا
لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة
في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها
~~في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا ... في الحال ولا يلزم من ذلك ...~~
~~مطلقا~~ انما معدومان في الحال ولا يلزم فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن
موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان
لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها
ان الآن المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن
للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل منهما من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما
والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان اجزاء الزمان
لا يجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا انما فرضناه موجودا هف واذا كان الآن موجودا غير
منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير
الجواب ان الآن لا تحقق لها في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل
معدومان فلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل انما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما فيه نفيهما مطلقا
~~وحاصله ... في الحال ولا يلزم من نفيهما~~ بيانه ان وجد الزمان الماضي فلابد ان يوجد اما في
الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون
للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان الحاضر موجودا اصلا

المستقبل

المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ليس موجودا اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان
لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن في شيء من الازمنة
كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في
شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا وبتقرير الحجة الثانية هكذا الو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والغرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما
ايضا وح سقط الجوابان المذكوران ويجاب عنها بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الحال لكنها ليست
منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها
فليس هيهنا حركة مركبة من اجزاء لا يتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير
موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء ولا ينتهي الى حد لا يقبل الانقسام هو الحركة
بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء
الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على انتفائه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة في
مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه
في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه ح قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هيهنا فلا
يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان
حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة هيهنا عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى مع كونه الاول في مكانه الثاني
لان حقيقة الحركة هذا عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى مع كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك
وصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بانه يكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه
بالحركة في الآن الثاني فلم يلزم من تركيب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة اصلا والقائل بعدم
تناهي الاجزاء التي لم يتجزى في الجسم يعني النظام وهو ان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا
انه لزم ذلك من حيث لا يدري فانه لما توقف على دلائل نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم
بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان
من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في
الجسم بالفعل صرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزم القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا
كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم مع حصوله
فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل

92

والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم

قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا

من ذكر جزءها مطلقا

في الحال

في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي والمستقبل ليسا حالا والغرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما

الجزء الاول وهو باطل لانه لم يشرع بعد في الحركة او حال كونه في الجزء

المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا
نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتمادات والالام واللذات والشبع وذلك
اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات
الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت
وتداخلت صارت الجسم الكثيف يلزم مع ما تقدم من مفاسد ابطال الجزء النقض بوجود المولف مما يتناهى فانا
اذا فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا منقسما في الجهات الثلث متقاطعة ابعادها
على زوايا قائمة فيا لضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه وينتقض به قوله كل جسم مولف من اجزاء لا تتناهى بالفعل
فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد ممتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم فكل جسم فمن جواهر
غير متناهية فلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اول ما سبق اتفاق ويحكى ايضا ان النظام يجوز
تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لم يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طويلا عريضا عميقا
لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا
لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يعين في الجسم اجزاء غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك الاجزاء
قلنا له ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مولف من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه
بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية
كما مر آنفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة
ليست من هذا القبيل فلا يضره عدم تناهيها وبعبارة في التقسيم الى التناسب يعني اذا شبتنا بان تناهي اجزاء
كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لحجم لتناهي الابعاد وللجزء غير متناهية
على زعمه ولا شك في انه يجب ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه
ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي
الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مولفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الجسم
بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المولف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من
الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين
من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا
واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى البعض يوجب الحجم المولف منها وجب ان يكون لها
مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها

بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك
جسم لطيف مركب من جواهر صح

[illegible] عرضا عميقا

واجزاء متناهية صح

ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم
كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم
نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء
نسبة متناه الى غير متناه صح

كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد
الحجم والمقدار كانت نسبة مولف منها الى مولف آخر منها كنسبة آحاد الاول الى آحاد الثاني وبما قررناه
اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار
لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع
قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص
بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم ايضا سكون
المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان يجعل عدم لحوق السريع بالبطيء مع قوله وان لا يقطع
المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعله صاحب المواقف وكان الشارح اشار الى ذلك حيث لم
يفصل بينهما بقوله ويلزم كما فصل بين النقض بوجود المولف ولحوق السريع وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار
لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها
الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها
الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير
متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا والقصة المشهورة بطلان الطفرة يحكى ان النظام
لما اورد عليه هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض
اجزائها دون بعض ولما غيره بعض الحيثيات البديهة يقضي بطلانها اجاب بانها ليس ابعد مما الزمكم من القول
بتفكك اجزاء الرحى فالاولى ان يعدها من الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نعلم انه يحصل خطا اسود من غير ان يبقى
في خلاله اجزاء بيض والفرق لكن لو طفرت لاطفرت في الاسود لوجب ان يتميز عند الحس لان الاجزاء المحسوسة
اقل من الطفرة فلما لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة
الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان
المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية يقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه فهذا كما ان
العقل يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف
على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان المتناهيين
قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل لو ايضا ان يتخلص بانا لا نقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض
في الجسم وفيما بين كل الطرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية ولا يكون كل امتداد
يفرض في ذلك الجسم يكون اجزائه متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة

بقول الجسم الانقسامات الغير المتناهية ولا نسلم ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والدليل دفع
لجواب النظام عن برهان الثالث حيث قال لا نم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون
ذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض الاجزاء فان القول يقتضي بطلانه فان حاصله ان الكل ليس
اعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في
لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعم النظام
ولا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان يوجد بالفعل اما في الخارج
او في الذهن مفصلة فانه محال عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم تركب تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان
يوجد منها جسم غير متناه المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله
تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال مطلقا فليس معناه عندهم الا انها لا تنتهي
الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها
كما في لا تناهي الامتداد فانها لا تصل الى حد الا ويكون الزيادة عليه ممكنة بناء على المختار المقرر من مذهب الحكماء
وهو ان الجسم متصل قابلة للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان يوجب انفصالا في الخارج او لا
فالاول هي القسمة الانفكاكية المنتهية الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة تنفذه
تفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة
الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وربما يسمى قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بحسب
العقل كليا والوهمية بحسب التوهم جزئيا والمفروضة المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من
غير سبب حامل عليه او يكون حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي مستقرين في محلهما لا بالقياس الى غيره
كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير مستقرين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى
غيره كالمتماستين او متحاذيين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية
التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغاير المحل البياض في الخارج وكذا ما
يماس او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او يحاذي من جسم آخر وفي الحق انها لا توجب انفصالا
في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه
فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير به كل جزء منه منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك
الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكان المسامة تصير انقساما

غير متناهية في الخارج بسبب موافاة المتحرك حدود ما هو موجودة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع
الحركة وما ذكره من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من
الادلة الدالة على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان
جزء لا يتجزى او ما في حكمها فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة
الانفكاكية فقال والقسمة بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا
بمجرد هما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين يحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع
كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز على الجزئين المتصلين في
واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج له في الماهية من الانفكاك والاتحاد
الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فيبطل مذهب ذي مقراطيس واتباعه
وهو ان مبادي الجسم البسيطة اجسام صغار صلبة متجزئة في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للقسمة
بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير
قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في
نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان هاهنا مظنة ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز
على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض
لا ينفي الامتناع الذاتي يعني انه ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في
الجزء المقسوم وحدهما والا انحصر نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية
وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عليه هذا خلف فلم يكن
المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا يسلم ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا ينفي الامتناع الذاتي
للقبول الذاتي الذي هو مقصود ما قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع
وان بني على تماثل الجسم كان جدلا خارجا عن الحكمة اقول ليس مبناه الا على انحصار النوع في الشخص
اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في الماهية وتم الدليل فلو لم يفرض تحقق الخارج الموافق لعل
تخصص احدهما بمانع من ذلك القبول او تخصص الآخر بشرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين
جزئيه المفروضين فيه اما الوجود مانع او فقدان شرط واجيب بان من ان المانع لا يكون لازما والا امتنع
العارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم متصل واحد اي متصل ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل
كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى مذهب افلاطون ومن تابعه

الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب
فيه بحسب الخارج اصلا لطريان الانفصال والاتصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره
وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى ومادة واختار المص هذا
المذهب وذهب ارسطو واتباعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر ويسمى هيولى وزبدة
ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم
وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بالانفصال اذا طرء عليه الانفصال انعدم
وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول
وبين هذين المنفصلين فلا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى
قسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقتضي بطلانه واجاب عنه
المص بقوله ولا يتضح لكذا اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل
او وجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد غير متناهية
لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا اي مادة ذاك بعينها وهو محال
لاستلزام ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين واما غيرها فحينئذ كانت مادة كل منهما حادثة
بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير
فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا فاذا انفرز مادة الجسم
المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدوث مادتان للجسمين المنفصلين حتى يجوز بهما المنفصلين فيكون
ذلك اعداما للجسم بالمرة لانعدام جوهره المتصل بذاته وحدوثه لجسمين آخرين عن كتم العدم فهو مع بطلانه بط
مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم
على اجزاء موجودة بالفعل على مواد موجودة بالفعل لا يتناهى عددها الى حد يقف عنده كما عرف
في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا
وصل الانقسام الى حدها واجيب بان المادة تتشخص هو عند الانفصال هو بعينه عند الاتصال الواحد
ولا تتعدد الا بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نسلم ان المادة
لو كانا موجودين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا
موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل انما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد
فلا يلزم وجود الاجزاء فيه بالفعل واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع

المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت
فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى
الاولى وذلك الجوهر المتصل بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية تسمى جسما
لانها الجسم في بادي الراي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفصل واجزاء بالفعل وانفصاله
عبارة عن ثبات ذلك فان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نسلم انه يثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا
بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام
الوهمي والخارجي فهما عدميان عرضيان اي زائدان على حقيقة الجسم متواردان عليه قلنا لا نسلم ان الجسم عند
طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن
متصلا واحدا لم يكن بحيث يفرض فيها الابعاد الثلثة لم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة
ان لم يكن فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما
بل ينعدم جسميته ويحدث جسمان آخران ولقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي
اعني الكمية السارية والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم
اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان
آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازم للجسم الطبيعي لا ينفك
عنه لعدم انفكاكه عن جسم تعليمي ما اعني انه مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل
متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصل واحد ومع الصورة المتعددة متصل
متعدد فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصل في ذاته لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال
ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونه في حد ذاته لا متصلا ولا منفصلا باق في الحالين ونحن
نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في ذاته ولا منفصل
بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نسلم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال
لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه اذا لم كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد وصار
بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرء له كثرة فالجسم
حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط كما يقولون ان المادة تتشخص هو عند الاتصال هو بعينه
عند الانفصال كذلك نقول ~~ان المادة تتشخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول~~ ان
الجسم تتشخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان

ح تشخص واحد بل تشخص بكثرة فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل
من الماءين ح تشخصا به يمتاز عن الآخر فاذا جمعنا بينهما في كوز ارتفع عنهما الامتياز بزوال تشخصهما فبعد
بانعدام تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط قلنا الزايل
تشخص آخر به يمتاز كل من الماءين عن الآخر وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال
هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع الماءين فلان كلا من الماءين منعدم بانعدام تشخصه الذي
به امتاز عن الماء الآخر فينعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات
كل من الماءين بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق
في حالتي الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لتشخص كل من الماءين لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص
كل من الماءين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الآخر والمعتبر في تقويم المجموع هو المعروض
دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي حصوله فيه ولو اخرج عنه فاسرا يطلبه
اي الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبيعته اي جرد
بعد وجوده حالنا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم
لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة ولا يمكن حصوله في ذلك المكان سندا الى امر خارج عنه اذ
المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه
يختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان كان منافيا لمقتضى طبيعته
وتستند الى غيره واذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه
بوجوه الاول ان تأثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخليته
مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان مقتضيا له وان لم يكن منها اعني من تلك الامور
الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختيار ثم تغير ذلك بتغير الاسباب
والايجاب واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا تتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا بايجاب او اختيار
فرض في هذه الحال اعني حال وجوده معرى عن جميع التأثيرات التي لا يكون من ذاته سواء كانت من فاعله
او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتأثير الفاعل في وجوده
من تتمة فرض وجوده ولا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تأثيره في حصوله في
مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس في ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول وفيه نظر لان الاين من
الاعراض التي يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح المحقق في شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجد

عن
مجموع ذينك الماءين تشخص به يمتاز عن سائر المياه
وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا
الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم
قطعا انا صح

الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتأثير في حصول الجسم في مكان من تتمة
تأثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين
من لوازم وجود الجسم ولا يمكن التأثير في وجود الشيء بدون تحقق التأثير فيما هو لازم لوجوده فان جوز
هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن
نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يمشي الاستدلال بها على ان للجسم مكانا
طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق للواقع الثالث النقض
باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع بل تقتضي في اكثرها حيث اتفقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في
جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة عن العناصر
بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا تبقى اجزاء موجودة نعم ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن
النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب وتاجزاءه منه فلا مدفع له ولا بد من
تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل
ايضا بان الاجسام لو لم يكن لها قاسر لتوجه الثقال منها الى المركز والخفاف الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء
الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية قال ثابت ابن قرة ليس لشيء من الامكنة حال
يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بعينه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما
يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى الكل الذي يجذبه لعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له
كما زعم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى
يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها ذهبت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي
به الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه الامر الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جانب العالم
ثم اطلقت اجزاؤها لكان توجه بعضها الى بعض ويتقف حيث بينهما تتلاقى فيها ولان كل جزء يطلب جميع
الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يأتي الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون قريبا من جميع الاجزاء قربا واحدا
فهو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فيلزم من ذلك استدارة الارض وكرويتها بان يكون كل جزء منها
طالبا للمركز ولما كان مذهب المحقق ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى
لمحدد الجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح
الجسم الحاوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه
جسم يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا اما

مافرضناه طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما وخلي مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي
هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما فالآخر
ليس طبيعيا له لانه ليس طالب له حين ما خلي وطبعه اقول عدم الطلب بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر
لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وايضا
اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد
منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا والكل محال فالمكان الطبيعي
واحد اقول وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم مخلي بطبيعته فلعل
لاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق
وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام
فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم
المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل الى امكنتها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على
الباقي فان كان الاول فمكانه الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما
عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل داخلا وطبعه طالب لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فان المركب
المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما وقع لعدم المرجح
فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول وفيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من جهة امكنتها
وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى امكنتها لا يكون
ذلك المركب في مكان آخر متساوية النسبة الى امكنة البسائط بل يكون اقرب الى مكان بسيطة من بسائطه فيغلب
ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي
حصولها في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك
لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة الاحاطة
هيئة ما ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا امر خارجا فعلتها طبيعة
الجسم واعترض عليه بان شكله يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض
للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان
حصوله فيه يتوقف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور من غير مكان
عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم

وجود الجسم فالواسطة اذا لم يستند الى ذات الشيء ولم يكن لازما له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند
الى ذاته وهو ظاهر او يلزم ذاته من جانبي فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء فلا يكون امرا
غريبا ايضا نعم يحتمل نفي ورود هذه على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل
يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط
هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل
سوى الكرة ففيه افعال مختلفة لان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر
نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد يجب ان يكون في القابل
الواحد امورا مختلفة والثاني بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا
متعدد واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها يستلزم اتحادها
في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات
يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم
يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فالحق امكان استناد الشكل الى الجسمية
المشتركة كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة فلا يجزم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة
باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير يستند الى الطبائع فلا بد من استناد الاشكال اليها ثم الشكل المطلق
بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض
بسيط وليست كرية لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت
هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها اجزاء الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة
لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل على ذلك الانثلام المقتضي لتلك المحسوسات فيكون خروجها عن شكلها
الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبعها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة
المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي ينفي كون الطبيعة الواحدة
مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا واجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا
واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فههنا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها
لكن لما زال الشكل الطبيعي بالقاسر ولم تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض
من العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك وثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر مركوزة الكواكب فيها
مختلفة بالقدر اذ هي متساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر وبالوضع ايضا لان

الواحد صح

في القابل الواحد لا يكون الا واحدا
لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة
يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها صح

في الشكل صح

يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون
الشكل المطلق صح

تلك القوة موجودة في جانب من الفلك دون آخر وكذا المتمم تختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة
الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة
فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كريته شكله المتصل به صورة اخرى افرزت عنها كرة الخارج المركز
بالكوكب او تدويرا وخارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول ثخن او متمم تختلف الثخن فان قيل
الصور المختلفة لا تكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك
اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز
استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتداوير والخارج
المركز وهو ممتنع وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وايضا اذا جاز
ان يحصل الفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها
مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب مع حلول صورة اخرى نوعية
سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركب القوى
بان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان جزء آخر كان له قوتان ولم يكن الامر في الفلك كذلك
اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض في البسيط قوة
واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الاشكال مستديرا لانها القوة المصورة قوة طبيعية مدبرة لا كمال
الاعضاء عندهم وهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة ومحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل
الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بحسب تعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك
القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا
للبعض عن مقتضاه الابتدائي كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون منع طبايع الاجسام بعضها
عن ذلك واجيب بالاعتراض ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم
ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة المركبة فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول
من المكان البعد المكاني موجود لانه مقصد المتحرك ولانه يشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم هنا او
هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يتقدر له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصا
ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال
فما المركز واما الخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى

الاجسام التي في منتهى حركة ولا اشارة لانه لا يقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط
ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في نفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة
الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه
بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر والتقدير بالنصف والثلث
وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه [illegible]
لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون
منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو منقسم في جهتين او في الجهات كلها
وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لا يسع الجسم عمقا في حجمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل
بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن بتمامه فيه فهو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهم
من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما
على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملؤه على سبيل
التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم والا لزم من
حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد يجب ان يكون جوهرا قائما بذاته وتتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه
فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وحينئذ
يكون الاقسام الاولية للجواهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه
من الحكماء الاشراقيين فلا يرد الاحتمالات على الثلاثة ولما اقام الدليل على كونه موجودا بطل مذهب المتكلم وبقي
الاحتمالان الآخران واذا بطل واحد منهما تعين الآخر بالضرورة ولهذا اختار ان المكان هو البعد وقال فان الامارات
شاهدة عليه فان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء الاطراف
الداخلة لا الخارجة فيما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون
ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا وممتلئا وايضا يحكم الذهن
بان الجسم هنا او هناك لكنه لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا فعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو حال
في الجسم ومانع مساوية ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن
ويتحد به ولا استحالة في خلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان
هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي

هو مكانه وتجويزه يودي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز حيز دله وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع
البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يودي الى تجويز دخول العالم في حيز حيز دله واما البعد المجرد الذي
لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها وتداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به
بحسب الاشارة الحسية ولا استحالة في ذلك لخلوه عن المادة فيجوز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة
واعترض عليه بان الممتنع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل
فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من
تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط فانه يمتنع تداخلها في الطول دون العرض ~~كالسطوح يمتنع تداخلها~~
~~في الطول دون العرض~~ وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد
في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى
لا قاه باسره ولم يتصور في احدهما تنحى حال عن الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط فذلك هو التداخل
وبان ما له حجم وعظم اذا لاقاه نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل
انما هو للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وتمايز المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليس في نفسه
الا بعاد وكذلك الصورة الجسمية فان اتصافهما بالمقدار لكنهما يستلزم المقدار والحاصل ان امتناع
التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وظهر بما ذكرنا امتناع
في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتكلف العقل في ان هذا
البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعد ما زاد مع ان بعد المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فنشك في ان الشخص
الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان للقائلين بان المكان هو البعد
ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم ومعا موجودان
متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز
بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود
واحد بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والآخر الصورة وههنا وجوه اخر منها انه لو كان المكان
هو البعد المجرد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان يكون
له مكان وينتقل الكلام اليه فيلزم تراتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة
العين المشاهدة لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون
ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه منها وان يكون خارجا عنها لكونها ظرفا لها وذلك محال واما ان

ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة والمنافي
منافي الشيء منافي لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله
يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن لا على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة
عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان
لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد
في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني
عنه فلا يحل في المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث
يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول ومنها
انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد المجرد الذي هو المكان والبعد
القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم مخالفا بالماهية للبعد المفارق
وان اشتركا في عارض اوعرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضائه المحل واختصاص
البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتصادمت
الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن من الجسم
الحاوي والا لتصادمت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في ريح الهابة
ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة
به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون
في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا اشتباه ويلزم ان يكون ساكنا
لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون او نفسها لان تبدله لازم للحركة او
نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشئا من تمكن وفيها كان حركة واذا كان ناشئا
من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة فلم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق
واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف
بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق ووصفا المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل
يلزم ان يكون عصفور بكرباس سلا لجب لم يبق من طاهره في جوف عين مجوف اذا سافر من البلد الى البلد
لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك
حركة مساوية لحركة الماء مجانب لا يفارق سطح الماء الملاصق به لزم ان يكون ساكنا وذلك مستبعد فلا مدفع له

ولم يعم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو
كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن
مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لقولهم فانهم لما اثبتوا
المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان وقد اعترفوا بان
كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما لهم نسوا ذلك وانكروه
حين لزم تواليه فالقائلون بان المحدد لا مكان له متناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون
للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع
واما نصفاه المتمايزان بحسب العرض لهما بكونهما فوق الارض وتحتها فلا شك انهما يتبدلان لان الكل
وهما ينتقلان من مكان الى آخر فكذلك جميع اجزاء المحدد يتبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة
ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها انتقال من مكان الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وسائر
الكواكب نقلة اصلا والقمر ببطلانه لانا نعرف انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون نقلة
من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ويتبدل لا بسبب
حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد
دون السطح عندنا وقد قيل ان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها
مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض
لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة من اجرام الافلاك المركوزة فيها
فمن المعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية لما هي فيها
للفلك واما انتقالها عن مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان
الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء قبل الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل
بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد
المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه
مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله
على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا
محيطا بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك
القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه

ولا سطح هناك موجودا محيطا بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم
في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق
على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين فلو كان المكان هو السطح لم يكونا متساويين فان الشمعة
المدورة اذا جعلناها صفيحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفيحة
مدورة كان السطح المحيط اقل من السطح المحيط بالصفيحة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفرنا في
الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا فالقربة
المملوءة اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل
الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن بحاله ومنها ان المتمكن مالئ للمكان منطبق
عليه كما مر آنفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن
في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم
انما يكون في مكان بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد
يدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه مالئا ان لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى
كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح
عليه الخلو عن شاغل فالقائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا
ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المصنف والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وسموا
الخلاء والا لتساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند فرض المعاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون
بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا للزمان بتلك الحركة بدون المعاوق واللازم
ظاهر البطلان بيان الملازمة انا لو فرضنا حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه
ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق
ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركة بتلك القوة في ملاء ارق معاوقا من الملاء الاول بحيث يكون نسبة
معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان
الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطؤ
اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم ان يتساوى زمان حركة ذي المعاوق
اعني الشيء في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني الذي في الخلاء وفيه نظر اما اولا فلانا لا
نم ان الكان يلزم يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يكون لو لم يقته المقاوم في جهات الرقة

الى ما لا نهاية قوام ادنى منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زمان الخلاء
والملاء وعدم الانتهاء ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث
لا يوجد بدونه وح يقوم الاحتمال المذكور اعني لا يوجد معاوق على النسبة المذكورة وكون
عدم التوقف فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة
بين المعاوقتين فان الاولى من النسبة المقدارية والثانية من النسبة العددية وقد برهن في تلك
على انه يجوز ان يكون لمقدار الى اخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية واما ثانيا فلانا
نقول لا يخلو اما ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض
من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع
ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان
يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته
عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة
الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا
لان حاصله ان الخلاء مح اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة مح لكنه يلزم من فرض
وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
تلك الامور ايضا ممكن ليلزم تساوي زمان ذي المعاوق وعدم المعاوق وانه مح قطعا فالخلاء مح و
واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى
تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان
دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب
المعاوقة زمانا ينبغي مجموعهما واحدة المعاوقة وينقص باحدهما فاذا نقصها فاذا زمان نفس الحركة غير مختلف
في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب
منه لكل اليه ولا يلزمه على ح تلك التح المذكور والمقر ههنا للجواب عنه مسئلة هي ان كل حركة لابد ان تكون
على حد ما من السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون على مسافة في زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك
المسافة في نصف ذلك الزمان او ضعفه كانت اسرع او ابطا من الاول فان كانت نفسانية اي صادرة
عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تخيل الملائمة حدا منهما وتنبعث
عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت

في تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائم
وتعيين حاله حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها بحيث ذاتها يكاد تحصل في حين زمان لو امكن
واذا لم يكن ذلك علة حاجة الحركة الى ما تحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض
تحركه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلابد
من امر اخر يتفاوت في المتحرك في ذاته والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما
خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام بحسب الغلظة والرقة
كالهواء والماء فيتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوءا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية
لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعاوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو
الطبيعة او النفس الثابتة بما سبقه الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارج
والداخل ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوالهما بين
الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيثبتوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي
فاثبتوا استحالة الميل الطبيعي في الاجسام التي يجوز ان يحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب بعض
عن نقض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب
السرعة والبطوء شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما فهي مجردة عنهما موجودة و
لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت
لا مع حد ما من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في
ضعفه كانت لا محالة اسرع وابطا من المفروض فكانت مع حد ما من السرعة والبطوء وقد فرضناها لا مع
منهما هف والحاصل ان المعترض جعل الدليل باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تلك
الحركتين لا يكونان على حد ما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق فاذا فرض الحركة مجردة عن المعاوق
كان هذا فرضا للحركة مجردة عن السرعة والبطوء ثم نضم الى ذلك ان الحركة بدون احديهما غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا من الزمان فينتج ان الحركة مجردة لا يستدعي شيئا من الزمان فزعم
ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم يكن
مع المعاوق تستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من
غير ان يكون للمعاوقة دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها يستدعي زمانا اخر وهذا المعنى
لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوقة يستدعي الزمان والعجب منه مع كونه علما في التحقيق والمدقق

الذي حقق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه ثم بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتنبه
ان مبنى الدليل وبابداله يهدم بنيانه على ما زبره مشروحا واما النوع فهي ان قوله وكذلك القاسر لا
تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان
المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوا في تلك الصور الثلث مع ان كون هو
المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوقة يقتضي قدرا من الزمان وجزءا ما
من السرعة والبطوء فهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوقة ويتفاوت
بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان
لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك
القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر آخر يتفاوت الحركة
في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء صورة الحركة ايضا فان ذلك الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا
بل نقول ذلك الامر الآخر هو الميل قال المصنف في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة
والبطوء والمراد من السرعة والبطوء شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما
يختلفان بالاضافة العارضة فما هو سرعة للشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر
ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة لا تقبل
الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور
حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت ان لا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في
في الكم اعني الصغر والكبر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء و
اوصاف ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطوء
هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر يجب ان يكون معاوقا للحركة في تاثيره فلا نسلم انه قوام ما في المسافة
من الاجسام لم لا يجوز ان للمحرك امرا آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو وضعنا
بيدنا قطعة من المغناطيس وقطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى السفل ويعوقه
في الحركة قوة المغناطيس ويتسارع في الحركة بحسب ابتعاده من المغناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج
لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن
ذلك قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس واحدهما
يقتضي الحركة والآخر يعوق عنها كالطير اذا سقط على مكان بثقله وهو يطير اليه فلا نسلم الاستدلال

بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد
حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك
معاوق خارج ايضا وذلك بتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا
المنع متوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن لم لا يكون
اثر المعاوق غير كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية
على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي يحدد حال حركته من
الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذلك القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت
فيه لان المفروض اتحاده وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق
الداخلي اعني على مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد
حال الحركة وظهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية وظهر بطلان قوله ولاجل ذلك
استدل الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود الميل الطبيعي في الاجسام التي
يقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بنفسها تقتضي قدرا من الزمان فقال ان الحق
الصحيح عن هذا اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان تقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا
والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف هذا
الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا وما في
مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة والبطوء وليس كذلك فان كلام المعترض انما
هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال مع ان هذا الجواب انما يتم لو تبين ان لتلك الحركة
جزءا موجودا في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود وبيان ان وقوع
الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه مهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني لنا بيان
ذلك اي بيان ووقوعها الا بحسب الوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر
فكلا فيجوز ان يقال الزمان الذي تقتضيه مهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالوهم فكيف
يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان ولما كان الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد
للاشارة الحسية بعد الفراغ عن مبحث المكان اشار الى مبحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل
في مأخذ الاشارة وليست منقسمة في مأخذ الاشارة لما ذكر من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما
ان لا يكون منقسمة اصلا فيكون نقطة او يكون منقسمة في امتداد آخر فيكون خطا او في امتدادين

فيكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة
يسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فتتحرك
بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم
ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي تكون
قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم الآخر او حركة الجسم الآخر الى جهات تقوم
به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لها
وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل
لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي
اقوى جانبيه ما يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من خواص الاوضاع المقصود بالحركة المطلوب
منها وبالاشارة اشار الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا اذا وضع بانها مقصودة بالحركة و
الاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له
وقد عرفت بامر انتفاء الحصول فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها او القرب منها من المكان هو
الجهة فتساوق مقصودة بالحركة او في بابها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناهية
الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو
ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه
والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس
واما الفوق والتحت فلا يتبدل لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا
بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالفرض والجهات
المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير
متناهية ويكون كل طرف منهما جهة والحكم بان الجهات ست والمشهور بحسب الشهرة امران عامي
وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جانبان عليهما يداه وظهر وبطن وراس وقدم فالذي
هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله شمالا وما يحاذي وجهه والى حركته بالطبع وهناك
حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن
عندهم سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا ثم
عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان

ان الجسم يمكن ان يفرض فيها ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم
جهات ست الا ان اسامي بعضها من بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة وطرفا الامتداد الطولي
يسميهما الانسان باعتبار طوله فانه بالشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار [illegible] فانه
بالخلف والقدام فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم
فان العامة غافلون عنها وان لم تكن تطبق اعتباراتهم عليها ولا شك ان قيام الامتدادات بعضها
على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات فاذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد
واحد بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية الفصل الثاني في الاجسام وهي اما
فلكية هي الافلاك بما فيها من الكواكب وعنصرية هي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدن
والنبات والحيوان اما الفلكية فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء الافلاك اخر تسعة
واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى
فلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة
على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي
ان جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا
بنظر ادق ان جميع الثوابت متحركة بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر
وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها
الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون
كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المحقق ان يكون الافلاك ثمانية
بان يستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس يحركها فالصاحب
التحفة لما سمعت وهذا من المحقق فلم يجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودواير البروج على
محدب فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة يحركها الحركة الاولى والقوى السابعة يحركها الحركة
الاخرى لكن يشترط ان يفرض دواير البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها
من برج الى برج كما هو الواقع فما يخفى واثنى على ويشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر
جزئية ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما وقع عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة
والبطء والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية
والاختلاف في اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها النظام المخصوص عابدا

كل خال الي سلكها وما يقال من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة مما
خوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها
لا يشتد في حركاتها ولا يضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال
عنها بل يكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية
والالهية التي بعضها مخالف الشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم يبن على تلك
الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته حرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول
ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء تسرع وتبطي وتقف وترجع وتقيم من غير حاجة
الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت ذلك فاذكروا اثبات الملزوم بناء على وجود لازمه و
نحو الاثناء اذا علم المساواة ولم يثبت بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات
المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا الفلس فليس بشيء ومنشاوه عدم الاطلاع على مسائل هذا
الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة
على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا تتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة
التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس
وان الخسوف انما هو بحيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين
الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر
المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمال
الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر بحسب ارادته وجه القمر عند
الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز
ان يسود وينور وجه القمر على ما شاهد من التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير
جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان يكون الجرم في كل من النيرين
مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين
لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وكلا اذا كانا تامين واما بالبعض على قدر ما اذا كانا
مبينا ... وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات
المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما
يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية

بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم تصر الان اهلا محققين في
العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير
ان يكون المبدا موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب
على ما ذهب القائلون بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع او غير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين
في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما به
جرت العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة ولبيان ذلك امر اولها
ان يمكن اثباته من غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا تتطرق اليها شبهة و
بعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى
كما يقولون ان محدب الحامل يماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره مقعره ولا مستند لهم غير ان
الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك
الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكبر بعدا واعظم مدارا
الكواكب ان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد اعني
الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها اقل الابعاد المذكورة اعني
التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل الترديد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس
بالسرعة والبطوء اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك
على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا نسلم انه انما يكون ذلك لو ادعى اصحاب
هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان ذلك على ذلك الوجه وانما امكن ان يكون على وجه
اخر فلا يتصور التوقف وكفى لهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب
مع كثرة اختلافاتها على وجه يتيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها ببعض في كل
وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة يتحير فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال
الافلاك على سطوح الرخامات يشهد بان هذا الشيء عجاب والتي عليهم ثناء مستطاب ويشتمل على افلاك
تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما اولا فلانه صريح في ان الافلاك الجزئية
اما يكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطاء فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهر وما يسمى مائلة
موافقة المركز واما ثانيا فلان عدة الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة
تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين

خارجة المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران سوى فلك المركز على ما مر في تعداد الافلاك
يصير ستة عشر وجميع الافلاك الكلية التسعة يرتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا
الكرة المحيطة بالمائل فلكا برأسه بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا لتعلقهما بنفس تحركهما بحركة الجوزهر كا
لكل الكرة حوامل الفلك كالتمامات صبر بعدد في عدد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة
وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى
بالجوزهر ايضا محدبه يماس مقعر فلك عطارد ومقعره محدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى الفلك المائل
فلكل الكرة يجب ان تعد في الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك
الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب
سبعة سيارة والف ونيف وعشرين اي اثنين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا رصدوها فعرفوا
مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة والكل اي الافلاك بأسرها بسائط
والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبائع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة
فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه
نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون لكل البسائط مجتمعة
معا ملاقيا بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اول ولو سلم انها قد خرجت حال التأليف
عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان تكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التأليف متساوية في
البعد عن مركز العالم وينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها
لا يقال المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان النقطة الجوالة
من النار على الاستدارة مثلا يتحرك حركة يخرجها عن مكانها فيكون تحركها حركة مستقيمة اصطلاحا
بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه يتحرك على الاستدارة والحركة الجوالة
ونظائرها فانما يسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا لانا نقول الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون
سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم
يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبل فان سميتم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع
الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها
الطبيعية انما يكون للجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية
بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك لا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة

في ذلك انما اللازم ان تحدد الجهة قبل وجود الاجزاء ولا يلزم ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك
على ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون
سائر الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية
اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها مبدأ الفعل والانفعال لكن الفعل
في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر
سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين فالفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين
يوجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة فانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك
وهذا الدليل لابتنائه على تحدد الجهات يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل
انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد فيمتنع فيها ميل مستقيم فلا يكون فيها مستقيم لمنافاتهما لان الميل
المستقيم يقتضي توجه الجسم الى الجهة والمستدير يقتضي صرفه عنها اعني وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان
في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على
الاستقامة والاستدارة معا ولئن سلم حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه
اليها ويدل على الوجهين بانا لا نسلم ان الحرارة والبرودة يوجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا
بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فيجاز ان يكون حرارة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة
الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد
يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة والافلاك
متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة
الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار انه لو
كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي
هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكانت الاقرب من الفلك احر
كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان يسخن الشمس
دون السموات التي هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل
مادة الفلك الا مرتبة ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا ولئن سلمنا انه في حرارة قلنا ان
التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا يسخن بنفسها بل اشعتها
هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من شيء صيقل

حيا امر في الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحادة بالارض اشعة
تقتضي تسخينها وايضا كرة النار نارية عندهم ومحيطة بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان
لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية بعاوتها ولا يضود تعاوتها للادراك
المتشخصة حيا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة
وقالوا ايضا لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية
عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء الفلك
فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك
والجواب انكم قد عرفتم ايضا ولوازمها اي خالية عن لوازم تلك الكيفية كالخفة والثقل والتخلخل
والتكاثف والا لزم قبولها للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما مر سابقا لانها لا تحجب
ابصارنا عما وراءها من الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس واما العناصر البسائط فاربعة
كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر
الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض
والماء واما الهواء فلان المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما
يصل اليها بالدخن والماء والارض واستفيد عددها من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية
ووجود العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة والا لم يجدوا ما يشتمل على واحدة منها
فقط ولم يكن اجتماع الاربعة والثلثة لما بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين
اجتماع الاثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين
الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين الرطوبة والبرودة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض
وكلامهم في هذا المقام مبني على الظن الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي عندنا بالوجدان والتجربة
والتفتيش عنها بالاستقراء لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل
اليه ههنا قال الامام من حاول حصر بسايط العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم انا
لما تتبعنا بطريق التركيب والتحليل وجدنا تركيب الكاينات مستندا الى هذه الاربعة وتحليلها منتهيا
اليها ثم لم نجد هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا متحللة اليها فلا جرم كان الاسطقسات
هي اسطقسات ينتهي كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات
الاربع او يشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي يتبدلون بازدوا

على عدد العناصر اي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية
وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره فلا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حد
لا نهاية فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح
اقول فساده ظ لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا البعض لحدود عنصرا دون بعض اما
اذا اثبتوا الجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يقال لم لا يكون
فعل طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل
طبيعته في مادة متشابها غير مختلف لانا نقول قد صرحوا ايضا بان الفعل المتساوي ليس معناه ان
لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط
او بوسائط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس
والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ستة صور لا يزيد عليها الانقلابات الى الملاصق
المجاور قد ينقلب الى غير ما يجاوره الا بواحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس
وهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلابات الى غير الملاصق بوسط واحد واما بوسائط كما ينقلب
النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة
الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان المنفصل عن الشعل
لو بقيت لرويت ولا حرقت ما قبلها على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح
النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد ومن ثم الحاد ان يحصل لذلك الهواء سخونة
قوية عمل النار في الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة ينضج بدن الحيوان بلا نار هذا
كاب فيما نحن فيه العقل بالمشاهدة اذ قد يحرق هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان
الطاس المكبوب على الجمد تركبه قطرات الماء كلما مسحتها حدث مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخ
عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس وهو على سبيل الترشح وليس كذلك لانه ليس يصعد بطبعه
ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اسيل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما
ان يكون من خارج الطاس فتلك اما ان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك هو الحق واما ان يكون
هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس ونزلت الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات
فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم
يمكن من نزول الهواء والنزول على الاناء فاذا برد الاناء الهواء الذي يليه ذلك السخونة من الاجزاء المائية

العنصرية فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهو ايضا باطل لان الهواء اللطيف بالاناء
لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تحرقها وتصعدها وعلى تقدير
ثبات شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها والكل
خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما
ان تنزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او تنزل شيئا فشيئا على التساوي فيلزم نفادها او
تناقصها اذا تواتر رفعها بعد التنشيف مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاولى او على التناقص فيلزم
تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بجواز
ان يلحق تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما متجاورة للاناء دائما فلا يلزم شيء من
تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى المكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا
اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى المكان ما كان
على بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا يتناقص ولا يتراخى ازمنة النزول وثالثا بالنقض لوجهين
انه اذا كان برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك
الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا
والمشاهدة تكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى
جميع سطوح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات
بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحباب متفرقة واجيب عن الاول
بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه تشتد كيفيته بها ويحفظها طبعا ولذلك
ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور
لشدة برده يفسد الهواء المحيط به من برودته سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء واما
اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء
الملاصق الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المستحيل شرط لا يوجد في كل جزء منه
ما يلاصقه واما لم يعلم وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فتضرب اسفلها فيحيل سحابا ثم ينتقل الى
من وضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والشيخ
قد حكى انا شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال
ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء الهواء ليس اعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه

في جميع الشتاء بل في المواضع التي يختفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا
لو كان انقلاب الهواء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما يكون قبله ويوم الصحو ابرد من يوم
المطر فما يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصول والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك
لعدم شرط او وجود مانع لم نعلمها بالتفصيل على ما مر آنفا في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء
فعند تحلل الاجزاء بحيث يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند
انعقاد المياه الجارية التي يعرف بحيث يصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما يحلل
الاجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة يعرف ذلك اصحاب الحيل ولما تبين امكان الانقلابات بغير الوسط
علم امكان الانقلابات بوسط او بوسائط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها بما يتكيف
بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون
النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة
المحسوسة في هذه النار ناشية من خصوصية التركيب لا من جزء الناري الذي فيه بعيدة عند الانصاف
يابسة لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار
اذا اثرت في جسم مركب يصعد اجزاوه اللطيفة فيبقى اجزاوه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت
استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب
اليابس مثلا وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز عسر استحالة الرطب
اليها بسبب برد المائية التي في الرطبة لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل
اليها سريعا اجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة يقتضي عسر استحالته اليها ففي اليابس اسرع استحالة
اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل
واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فما الدليل على ان النار
التي عند الفلك كذلك لا يقال ما الفرق بين المناقشتين احدهما يجوز كون الحرارة في النار التي
عندنا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما يجوز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة
مع الهواء الذي هو رطب حتى عدل الاولى وخرج عن الانصاف دون الثانية لانا نقول المتخالفان في
الكيفية اذا اختلطا انكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة والضعف فاذا كان
الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن
الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة

الهوآ الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها
اذا خمدت وفارقها سخونتها تكون منها اجسام ارضية تقذفها السحاب الصاعق واعترض عليه
بانه قال ايضا ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب
وهذا اظهر قوليه وايد بما حكاه من ان صواعق شبه الحديد تتولد تارة والنحاس تارة والحجر تارة
تدل على ان مادتها الابخرة والادخنة المشبهة بمواد هذه الاجسام في معادنها شفافة الشفاف
لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه نص عليه الشيخ في الشفا متيسرة بلا لون له ولا ضوء فان الزجاج
الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضي ظهور كل جسم كثيف ورؤيته والاول
هو الشعاع البيني والثاني هو الشعاع البصري يعني ان النار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر
شفافة لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي لدينا فقد نص الشيخ على انها ليست
بشفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع البصري فيه ولانها تمنع منها
ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح آخر وما ذلك الا لمنع نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت ان ما
يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشعل توجد نار صرفة لقوتها ولكنها
من حالة ما يخالطها فهي ايضا يكون شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية
ما وراءها وقال الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما
فوقها ظل من مصباح آخر تتحرك بالتبعية لحركة الفلك بدلالة حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر
في سنة سبع وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوائل الميزان ذوات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كان
يطلع ويغرب معه لا يفارقها ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال
وكان يصغر جرمها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحق بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل
في الجهة المذكورة قدر رمح وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك بالحركة اليومية
واقتيل ان لو كان كذلك لكان ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة
الى الشمال وتارة الى الجنوب اقول لعل ذلك لانا ما شاهدنا انما تحرك كذلك بحركتها الخاصة فيجمع
الكواكب تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال وتارة الى الجنوب بعض
والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك تحرك بحركته المتمكن فيه كالعرض
كحركة جالس السفينة بحركتها مكان يطوه الا لزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والخشب بجالس
السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة وهي طبيعية واحدة فاذا ما خالطها

ههنا من الهواعد وهما في طبقات الهواء وقوته على حالة المركب اليها بل قد يقتضي صورة بعض المركبات
ان لا ينفعل بتاثير النار كما روى عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكرناه كليا والهواء
حار لان بالتسخين من جوار النار والهواء المجاور لابداننا انما نحس برودته لانه ممتزج بالابخرة اخلاط
به من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج
فيه مع النار وهي التي يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون منها الكواكب ذوات الاذناب
والنيازك وما يشابهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي تحدث فيها الشهب الثالثة
الهواء البارد لما يخالطها من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وتسمى
طبقة زمهريرية وهي منشا السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض
والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة
والماء رطب بارد لشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يقال من انه مرئي فلا يكون شفافا
مدفوع بانه لا شك في [illegible] كما في الزجاج محيطة بثلاثة ارباع الارض تقريبا طبقة واحدة والارض باردة
لانها لو خليت وطباعها ولم يسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل على
لا شك في ذلك اذ لم يتم خلو الارض في زمان من الاشعة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة
وما ذلك الا لبرودتها ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لفرط
وصوله الى المسام والصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب ان الاحساس بحرارة النحاس
اشد والوجه الاولى ان ما يرد على النار سرعة سلب وان امرها على النحاس المذاب اصرف مدفوع بانه
يجوز ان يكون كذا فيها يبوستها بانه بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها
ينطبق على مركز العالم فلانه يحاف النيرين في نقاطها المفروضة للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما
ان يتحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط وان كان الاول والثاني لزم عدم انخساف القمر في نقاطه
المفروضة للشمس والثاني باطل وان كان الثالث لزم ان يتحرك الاشياء [illegible] استقيم هذا
وايضا لزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها
اذا رمي الى خلاف جهتها فضلا اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها واما اذا انا والزم ان لا يحس بحركة
المرمي اذ لو اتفقتا في الجهة ونحس بحركة سريعة له لو اختلفتا واذا كان حركتها ابطأ من حركتها لزم ان
يحس حركة المرمي الى خلاف جهتها ارمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة قد رمى حجرين متساويين
احدهما الى جهة حركتها والآخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة

والبطؤ والتوالي باسرها باطل فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يتابعها الهواء في حركتها كما يتابع الاثير
الفلك قلنا الريح ان لا يمتنع الحجران المعلقان في الصغر والكبر المرسلان في الهواء في سمت خط واحد
على الارض من خطوط نصف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء الكبير يكون اقل من تحريكه الصغير
ظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الحكماء ان الارض تتحرك حركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا
الى هذا القول لانهم لما رأوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم
كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد
الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها المتحركة بتلك
الحركة وبسببها يرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن وان كان يتخيل
حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي اليه تتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع
الحركة المستديرة على ما فيه سبيل مستقيم وعن الثاني ان المراد بمتابعة الهواء متابعته مع جميع ما فيه
حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شيء من المفاسد شفافة اقول الحكم بتشفيف يوجب
بان لا يمنع حتى يخفى اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب ضوءها عن القمر من قبل
طغيان العلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصفح كتبهم واستعمالاتهم
ظهر لمن تتبع الحكمية كتب اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا وانضا
عن الكسائي اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشف اي رقيق وشفيف لها طبقات ثلث الاولى
الارض المحاطة التي تتوارد منها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية
الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربع اسطقسات لها هذه الاربعة من حيث انها
يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها تحصل
منها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الآخر تسمى اصول الكون والفساد
والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها هناك
اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية واما النارية فلا يحس بها الا الطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في
المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غيرها لان استعداد الجسم المخالطة
بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى
بسبب اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما يغيرها من الاجزاء الارضية
والمائية فانها تنطفئ ولا تبقى نارا والجواب عن الاول ان البعد كما يحان الشمس بغيرها اذا صادفت الماء على سائر

الاجزاء صار الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني انه
حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها
انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون
وجودها مسبوقا بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يدل على حدوث المركبات باشخاصها
واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة قال الحكماء الانواع العنصرية التي يجب
ان يكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم
العقلي على ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان
يكون المادة هي الفاعل لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتأثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة
لان شانها الفعل والتأثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة هي ان يكون المنفعل منها
المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج
بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة
فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل هو ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين
المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول
مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو
مح فان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو
ايضا باطل فيتعين ان الكيفية في المادة فينكسر صرافة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج
ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج مماثل للحاصلة في الجزء الآخر
اي يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين
المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يسخن بالقياس الى البارد ويتبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة
واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء انكسرت
برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا لا نم فان صورة الماء هناك يفعل فعلين متباينين اعني البرودة
الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر يفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء
كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية والمانع بان انفعال المادة ههنا ليس الا استحالتها في كيفيتها
واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال

الكيفية عن الكيفية بانها بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال المادة احد بما عن كيفية الاخرى
ليس الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة
التي للمادة المنفعلة ثم نقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في
مادة الاولى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى
فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان الغلبة
فيها انما يلزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في مادة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة
الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما يفعل بكيفيتها
وهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور
وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تفتيش العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية
وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب
آخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفيتها مستعد
تمام معدة لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينهما فائضة من المبدأ
تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفياتها والكيفية المعاونة للصورة
الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد
فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تأثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر
منكسرا والمنكسر كاسرا وكون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان الاجزاء المتصغرة التي خلطت كيفياتها
الصرفة بلا فعل وانفعال يكون متفاوتة في الاستعداد فكيف يلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل و
الثاني بان اضداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفياتها فيستحيل الى الكيفية قريبة
من الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى
ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة
البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة
الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان النار القليل اذا امتزج بالماء الشديد البرد تكسر سورة برودتها
وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل
البارد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه تكسر سورة حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد
الفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من الشك على كل واحد من شقي الترديد

اما عن الاول وهو ان يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسر حال حصول الانكسار بين
لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده
ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان
يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها
على ما بينا من الاستشهاد اقول لا يخفى على المتأمل العارف بمعنى انكسار سورة كيفية المبني ابن سينا الانكل
ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وضعيفة وذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث
له الكيفية الضعيفة ان الحق لازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان
الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر بعد وتبين انعدامهما
تلك الحالة تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الآخر لزم ان يعود الكيفية
المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على
انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف
منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت
من الماء بالانكسار فينكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب هاهنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة
النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة بعضها عن مقتضاها
لانا نقول ثم يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تزول الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا تزول الحرارة
الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة البرودة
الشديدة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا تكسر سورة
الحرارة البرودة الشديدة وتكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان
مذهب اخترعه في زمان قريب من زمان الشيخ قال في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا هذا
مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تأدى ذلك الى ان تخلع صورها
فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة
واحدة فمنهم من جعل الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات
والشيخ على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج ح بل هو كون وفساد لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات
باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الممتزجات بين المخالفات
المتشبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات

ويتوسط بينهما نوع ثالث صورة المزاجات على ما ذكرتموه اذ لم ينتهض دليل على بطلانه واعلم ان
القول في المزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان
وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالفة للمركبات لا ينضبط عن الاثير بل تكون
هناك وكان بعض المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحاب القائلين بالخليط فانهم
كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شي
منها صرفا كاملا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية كاللحم والعظم والعصب
والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير
ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل على
انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعدما كان غالبا ظاهرا وبازائهم قوم زعموا
ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء
نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا
لكن الحار يخالطه فيفترقان في ان احدهما يرى انها ورد عليه من خارجه والاخر ذاهب الى ذلك
الحكم باستتار كون شي لا عن شي وامتناع صيرورة شي شيا اخر والشيخ لما فرغ عن تعريف المزاج اشتغل
بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما ولنحتج على فساد مذهب
الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهرها وباطنها لا يمكن ان تكون
موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية
بعد التحول لا شيع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجود الا بريزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس
والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حال الاشتعال مع هذه
الباقية وكذلك النارية الغايبة في الزجاج الذايب ولو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا كما
يبصر لكان بعد البروز يبصر اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس لما في باطنه
واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالافيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها
مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هاهنا مثله فان قيل البرد فيها اجزاء
نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية
لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المعترض بان الاجزاء النارية التي في الافيون انما
لا تظهر للحس لكونها ساكنة في الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا الزمهم ما مر وعلى

بطلان المذهب الثاني يحتج بامور من المشاهدات الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة
فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في السخن كالمحكوك
وهو الذي لم يلاقي الصلب الذي باسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوكة منهما تحمى
بل تحرق من غير نار فيه وهو يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل الذي يخلخل قوامه بالعصر فيما يتخلخل
كهواء الكير بالحاج النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة
متولدة في المتخلخل بالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة ايضا وكالمخضخض
وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا الثاني ان المايعين المتشابهين
اذا اختلفا في ان احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخرق فلو كان التسخين بنفوذ النار لنشرها في المايع لوجب
ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس كذلك الثالث ان الاناء
المضموم المصدود يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخين ما فيه تسخينا بالغا لامتناع دخول
شي يعتد به فيه الا بعد خروج شي يعتد به منه اذ التداخل ممتنع وليس كذلك والرابع القمقم الصياح اذا
ملئ ماء وشد راسه شدا محكما ووضع على نار قوية فانها تنشق بعد صورة اكثرها انها تنصح
صيحة عظيمة ما لم ينزع عنها الدواب لحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها
يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الحديد بردا بوضع فوقه
والاجزاء الباردة لا تصعد بل تنزل بالطبع ولا نار هناك فاذن هو الاستحالة ثم يختلف الامزجة
في الاعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصغرت اجزاؤها
وتفاعلت كيفياتها على كيفية وحدانية صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدا الذي هو احدي
الذات واستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض عنه عليها ما يحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع
مدة ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب
متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد بالنسبة الى الاعتدال فيتفاوت محالها في
الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور الفايضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب
المعدني يبعد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة كتلك الاربعة المناسبة
ولما كان الثاني اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيواني اقرب
الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدا الفياض مع عدم

غير متناهية بحسب الشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة
غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل مركب مزاج وان
كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع
يعني ان لكل نوع له مزاج يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه لكنه ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه
الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات
كيفية والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسبابه المختلفة بل لكل نوع
من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لم يكن ذلك المزاج الواقع
بين الطرفين يشتمل على لا متناهي ولهذا الاعتبار نوع بين الطرفين اسدا ويسمى عرض المزاج النوعي
فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة
لم يكن مزاج الانسان وربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك
ايضا وكذلك يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه واذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج
نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذلك الحال في سائر الكيفيات
وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة الممتزجة ان كانت متساوية فهو المعتدل
والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال في كيفية مفردة وهي اربعة اقسام الخروج
عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خارج
عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة
او في البرودة واليبوسة او في البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال
ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل
الى احيازها الطبيعية متفاوتة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور
المتفاوتة فلا يقسر بعضها بعضا اخرينها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية
المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى
اخرى فلا يحصل لها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما
يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجة ككون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة
الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء وتتقاوم لتساوي قوتها في الميول ويبقى مجتمعة
فيحصل المزاج بتفاعلها نعم يبعد وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون

لتفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد منه بمقتضى سوى الاجزاء اذا السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر
وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه
الطبيعي لا يجوز ان يكون احد البسائط للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا يلزم الخلا قبل
حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض البسائط وانهما لزوم
الخلا قبل حدوث المركب ممنوع لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ويطلق المركب عند عدم
وان كان واحد من افراده حادثا كامر ومكانا قسريا لبعض البسائط قد يشغله بالتخلخل فرارا عن الخلا انتهى
مختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده وقد تحقق ذلك اول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على
امتناع وجود مركب متساوي اصول بسائطه لا على امتناع وجود مركب متساوي متضادين كيفياتها الاول
اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان
المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج
عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون اصول بسائطه متفاوتة بحسب
تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها عن امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام
المعترض وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كيفيات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي ويليق
بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شأن الاسد الجراءة والاقدام وشأن الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول
غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني
يقال له المعتدل العرفي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل
في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن الاعتدال بكيفية
واحدة من الاربعة فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس او بكيفيتين غير متضادتين فيكون
احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس قوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن
الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في
بادي الرأي من غير رجوع الى برهان ولهذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة
العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد الوجهين ان المزاج معتدل والا واح
حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال
بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج
او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين ومغلوبين معا

كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق
لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلاث كيفيات او بالكيفيات
الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة
والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة
او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضرب في
اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث
اثنان وثلاثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة
واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة تضرب في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات
الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخيرين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع
ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل مع نقصان
الاخر من الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان
الاثنين اما الفاعلتان او المنفعلتان والكل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة
ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين
على ما ذكرناه وقال المركب الثاني من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون
الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فتضرب الثلثة
في الستة فينتهي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال
ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة
وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسام
خمسة وذلك خطأ منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك
في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات
الاربع فانتقض بذلك الاحتمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني والجواب بان الاعتدال الطبي
في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيتين على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون
ثلث حرارة ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون محفوظة كان مزاجه معتدلا
ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة ثلثين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة
عشر الى غير ذلك مما يراعى فيه تلك النسبة والكثرات بتركيب نوع ذلك المركب فلا يتصور ان يزداد

الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا
مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون
الطبي ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان
الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل
الثاني اقسام الاجسام واخر البحث عنها عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال
يشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض لا يتناهى
من الابعاد مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض ضد التناهي يجب
ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون
محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرضنا انه غير متناه يلزمه التناهي لان ما فرض
انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه وذلك بان يفرض من مبدا
معين خط غير متناه ونفرض خطا اخر غير متناه ايضا من مبدا ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني
على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو مح واذا انقطع الثاني
يلزم ان يكون متناهيا والاول لا يزيد عليه الا بقدر متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم
تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل
وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف
الثاني به هذا برهان اخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتملا عليه يعني الى البعد ما بينهما
وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا فكان البعد ما بينهما ح ذراعا واذا
امتدا عشرين ذراعا كان البعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتدا ثلثين اذرع وهلم جرا وهذا معنى حفظ
نسبتهما الى ما بينهما ولا شك ان البعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان
الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض
الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية
هذا وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان
عليه من البعد الواقع بينهما محفوظ بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا
كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد
بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بقدر ان تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه

محصورا بين خاصرتين فيلزمه ان يكون الضلعان ايضا على سمت ودها بهما الى غير النهاية متباينين
لتساويهما البعد ما بينهما الذي هو شاه بالقوة فيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي
وهو ان نفرض محيط جسم سند بر محيط ترس شكل نفرض محيط دايرة ونقسمه ستة اقسام متساوية
ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على
مركز الدايرة هي اقطاره ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها
فكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة يفرض على سطح يحيط به اربع قوائم وقد
فرض ههنا انها ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك
الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما متناهيا
لامتدادهما وذلك انه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين الضلعين بخط
مستقيم يحدث هناك مثلث متساوية لقائمتين فلما كان احدهما اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة
وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين الضلعين متساويتين لتساوي
الساقين ولزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون
اضلاعه متساوية فاذا فرض ان كل واحدة من الضلعين قد امتد عشرة اكان الانفراج مائة وهكذا
فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون
لا متناهيا محصورا بين حاصرين وانه مح ولما وجب ان يكون الانفراج متناهيا وجب ان يكون امتدادهما
ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد اقول ولا يخفى
على المتامل ان كلام القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين وانفراج
ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها مقدار ثلثي قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي
الاضلاع وحيث لا يقيد بالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان يقال نفرض خطين
يخرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذراع اذا امتدا ذراعا وبقدر ذراعين اذا امتدا
ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة اشبه منه بالبرهان
الترسي فقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو الترسي محل بحث وان كلام المص لا يمكن ان يحمل
على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيد ههنا بالمساواة ولا اشار الى القيود التي لابد
منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرنا في شرح كلام المص لانها انما يدل على امتناع لا تناهي
الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جوزنا نحو اسطوانة

غير متناهية لم يتم ومع ذلك يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين كفرض
وجود شيء مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل
بينهما انما يصل بين النقطتين منهما وهما نهايتان لتلك النقطتين كيف ولا يكون كل منهما محصورا بين
الاخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام
هل هي متحدة بالحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة وذهب الاشاعرة الى
انها متماثلة وهذا اصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال
المبدا والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون لمرجح مختار لاستواء نسبة الموجب الى الكل
على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والخرق على السماء يتسنى جواز ما نقل
من المعجزات واحوال القيامة وبنى هذا الاصل عندهم على تركب الجسم من الجواهر الفردة وانها
متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في
الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولو لا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما يصح في حق
من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحدة منها لكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الوهم والاخذ
بالظن وثانيها انها متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متساوية في الماهية واجيب عنه بانه لم يصح
عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابراهيم
جزوية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابراهيم كيفية عندها
يستلذ بمماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه
استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان
الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز فالاجسام باسرها متساوية في الماهية واجيب بان الحصول في
الحيز لازم للجسم وحكم من احكامه وقد بينا ان التساوي في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات
وقال المص في التلخيص المحصل الحد الدال على الماهية على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع
القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة
كما يقال الجسم القابل للابعاد والمشتمل عليها او يراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها
لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمص توهم ان المراد بتماثلها
اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والمص قض سقط هذا ذهب
الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين ولكن الحكم ضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة كتبنا وثيابنا

ودوا شاهد بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض لا بمعنى ان الحس
شاهدها باقية لتبدد الاعراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وحاصله
النظام فقال ان الجسم لا يبقى زمانين وزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض
والعرض غير باق وفيه تنبيه على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة
من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم اراد كونه في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في
الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحة قياسها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما هو تجدد
الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من الموت غير معقول وانه لا ضد للاجسام حيث
يقول انه يفنى بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القيامة فلا بد من القول بانها لا تبقى
كما قيل في الاعراض وقال المصنف ان هذا النقل عن النظام غير معتمد فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام
الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم ان حاجتها الى المؤثر
كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة يعني بانه فنقلوا عنه ما توهموا من كلامه لا ما قصد به من انها
باقية ببقائها بل بموثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعم والمرئية اي الالوان و
الاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس
من شانه ان يحس من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن
الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه
عن اللون قياسا عليه وكذا قياس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون
بعد الاتصاف فان العادة جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوها عنها قبل الاتصاف
قياسا عليه ومنع القياس الاول بخلو احكم اللوح واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين
الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على جريان العادة وقبل الاتصاف
لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا يجوز ان يخلو بعد
الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين سيما عند جلا
لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري
اختلفوا في ان الاجسام هل مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل
المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام ولا مرئي للهواء لكنه
غير مرئي بخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا يحكم بان ما بين تلك السطوح الاجسام جواهر ممتدة

في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها والحق
المقر هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء انه غير مرئي
لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة
ثانيا بان الطول والعرض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه يثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء
التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد
فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر بعدا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة
وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر فالطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه والاجسام كلها حادثة
لعدم انفكاكها عن جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع
وموضع فان كان منتقلا من حيزه كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهذا اما الحركة
فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا
بحصول الحالة المنتقل عنها وهو سبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق بالغير سبقا زمانيا
مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية
بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض عليه بانكم ان اردتم ان كون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير
انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد
منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة
غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك
الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها بآخر ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا
بشيء آخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها ويكون
الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة
تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر منقضي
وامر متحصل لان الحركة لا بد ان يكون منقسما الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق
بالامر المنقضي وماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء
تقتضي مسبوقية الكل ودفع بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل
معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة وكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات
ماهية الحركة فهي محفوظة بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي المسبوقية فيه من ماهية الحركة

بجزء آخر منها لا مسبوقية المهية بعضها من المهيات وهكذا الحال اذا تم ذلك المقتضي الى جزئين تقدم
احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لمهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان
كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات
في الازل فلا يوجد مهية الحركة في الازل ولا يوجد في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك
الجزئي وعدمه معا في الازل وانه مح ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا
اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى لو وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل يعني
كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية ونهاية فليس
يفرض شيء من اجزاء الازل انقطع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها جزء وانقطع فيه عدمها
لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة
مع عدمها وثالثها بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين
ما سيذكر في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون قول وما نسلم المعترض من حدوث
كل جزء من جزئيات الحركة كاف للمقصد ههنا ولا حاجة الى الاستدلال على حدوث مهيتها فانه يستقيم
الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبها يتم المقصد فيثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على اسلطه
مع انه يثبت حدوث المهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد
حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات مهية حادثا كان المهية ايضا حادثا فانيهما
طريق التطبيق وقد عرفتها في بحث ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان نقول لو كان حركة ازلية كا
لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من
جزء قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى آخره على ما
مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا لا انها طريق التضايف
وتقريرها ان الحركة يجب ان يكون بعض اجزائها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو
كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية فامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة
نقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية فقط دون
بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا واذا وجد فيها سابق غير موصوف
بالمسبوقية لانقطاع السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون
عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه مح لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما

في الوجود

في الوجود وتساويهما في التقدم فان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر واما السكون فلانه
لو كان قديما امتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما
لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى موجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون
ذلك الواجب مختارا لما مر ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم
على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي وانتفاء
اللازم يكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط
به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط
او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة
معا فلو عدم هذا الصادر المنتهي اليه عدم الواجب هف واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب
الواجب امتنع عدم مشروطه وهكذا الى القديم الذي كان الكلام فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق
والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة عندهم وفي العنصريات
وحركتها جائزة عندهم فلا شيء من الاجسام طبعها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل
جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فيصح ان يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وذلك لا بالحركة واما مركبة
لا بالحركة والمركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو
في الوضع واعترض بوجوه احدها انا لا نم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون
متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية
واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام مهية الحركة والسكون
وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يقضي عنه بتغيير الدليل فيقال
لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون
لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لابد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق
بآخر يلزم الاول لبطلان خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم الاول
فبما بينا به حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف وثانيها انا لا نم ان
القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه وثالثها انا لا نم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم
يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم حادث
فاذا وجد ذلك زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي

لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود
الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما
لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اسناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية
الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل تترتب العدمات
الممكنة ترتبا ذاهبا الى لا نهاية له وليس ذلك التسلسل محالا واما ثاني جزئيها اعني جزئيات الحركة والسكون
فلان وجود لا ابتدائي محال للتطبيق على ما مر في بحث ابطال التسلسل اقول قد عرفت في ذلك المبحث
ان وجود الا ابتدائي مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون لا ابتدائي موجودا معا فجزئيات الحركة يمكن
ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اما لا تجتمع في الوجود ولتوصف كل حادث بالاضافتين
المتقابلتين وتجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص
والزائد ايضا دليل آخر تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي يكون سابقا على ما بعده
ويكون لاحقا لما قبله ولا اعتبار ان تختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية
المبتدية من الآن مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت
السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ويجب زيادة المتصف بالسبق من حيث
هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع
النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث اليومي سبق
محض فلابد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق
متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعني
بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق
في الحقيقة ح فلا يؤثر في تحصيل جملتين كما هما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر ذلك في
بحث ابطال التسلسل بان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان احديهما من حيث العلية والاخرى
من حيث المعلولية والعرض يحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة
لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها بأسرها
واذا لم يوجد قبل كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولا استحالة قيام الاعراض لانها وان كانت باقية على
ان الجواهر لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية
فلما ثبت انحصارها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها والما بين حدوث

الاجسام والاعراض بها ارادان يبين اجوبة دلائل القائلين بقدمها فقرر الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت
حادثة لتوقف حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت
دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام
في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل والجواب ان حدوثها
لا يتوقف على امر حادث يختص بوقت حدوثها بل جميع ما لابد منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث
بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما
هو لاجل ان الوقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح
هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية
الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الامر في الاحكام الوهمية في الامور الفرضية الصرفة
وانها غير معقولة اصلا وفيه نظر لان الكلام على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يطلب وجه الترجيح فيما بين
الاوقات بان يقال لم اختص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات دون ما بين وجود تلك
الحوادث وعدمها بان يقال لم يرجح في ذلك الوقت وجودها على عدمها حتى حدثت ولم يبقيا في الاوقات
التي قبل وقت الحدوث اذ الزمان هناك كالاوقات التي بعده واختصاص الحدوث بهذا الوقت
دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت
دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر مخصص حادث ولا
الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما
او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي كفى في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو
اختص بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك يعم الاوقات باسرها لا يقال
تعلق الارادة القديمة تعلق في الازل بوجوده في وقت معين فاختص بذلك الوقت وجد فيه لان ذلك
التعلق القديم من غير احتياج الى حادث لا يعقول حتى يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي
هو حادث فينتقل الكلام الى حدوثه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام الى ذلك التعلق وسبب
حدوثه تعلق آخر حادث وهكذا تتسلسل التعلقات الى لا ابتداء فاما ان يلتزم هذا التسلسل
في مقام المنع مع كونه خلاف الواقع مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري ولا يحتاج حدوثه
الى ما ينتهي الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى امر يخصصه بوقت
حدوثه قبل لو صح هذا لزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لا يقال الحادث

البومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق
بآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم
جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق
بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبدا القديم بسبب الحوادث المتعاقبة كما في
الحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة يترتب استعدادها
بتوارد كل الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض
عليها من المبدا القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد
الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما تتصور
في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة ويتوقف بعضها كل سابق منها شرط
لاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا
يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بعد استواء فلا يختار
ايجاد شيء الميل اليه الا اذا كان هناك ما يرجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد
اولى من تركه فكان له بالايجاد حصول كمال لولاه لم يكن حاصلا له فكان دون ذلك الايجاد نا
ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدا الموثر في الاجسام موجبا لا مختارا والموجب القديم
يجب ان يكون قديما فيلزم قدم العالم فان قيل ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صار عنه
بلا واسطة او بوسائط قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة لا الى نهاية
فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان [illegible] في الحوادث التي تخالف راي المتكلم
والجواب ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يرجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح
احد مقدوريه بلا مرجح عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اتفق معهم جوزوا ان يرجح الفاعل المختار احد
مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع
كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع
وطريقي الهارب من السبع مع التساوي في جميع الجهات التي لا يتصور فيها الترجيح وفرقوا بين
الترجيح بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح فقالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح
من خارج ضروري البطلان كيف ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح
اي من غير داع لمن عين فانه [illegible] متصف بالترجيح فليس بمحال لان الموثر اذا كان مختارا فهو يرجح

بارادته اي مقدور شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا
كان ارادته لاحدهما مساوية لارادة الآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدى
الارادتين دون الاخرى فان استند ترجح هذه الارادة الى ارادة اخرى تسلسل الكلام اليها و
لزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء بعد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل
الارادة واحدة ولكن تعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن
يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض
اليه تعالى منزه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح العباد والاحسان
اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بالمعنى الذي ذكرناه
لا يتصور منه فعل لا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا
المعنى لا الاختيار بمعنى كونه ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل فانه ثابت له اتفاقا وتقرير الدليل الثالث
ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا لافتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل
حادث له مادة ويتسلسل المواد فيلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة
فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند المحققين والمادة منتفية وليس لنا تركبه من المادة
والصورة ولا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد نقضنا مقدماته ولا نسلم ايضا انها لا تخلو
عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية
لا يجامع فيها السابق مع المسبوق وهو سبق زماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما
هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هي مقدارها قديمة وكذا الجسم الذي هو محل الحركة
والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما عرفته
ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس
تقدما بالزمان وقد عرفت تحقيقه في بحث السبق واما الفصل الرابع في الجواهر المجردة
المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
وما يقال من انه لو وجد لشاركه الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات الباري من الامر المشترك
وما به يمتاز عنه وهو ممتنع فساده ظاهر لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات
لا يقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه
منها بيان الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة

والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر
سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان
يكون هو اول ما صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه لزم ان يصدر ايضا
عنه والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري واحد من جميع الجهات لا تكثر فيها اصلا لا في ذاته
ولا صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما من الصادر الاول
فلان كل واحدة منهما متوقف في تاثيرها على المادة واما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها
وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالآلات الجسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما
لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولة لها اما ابتداء او بواسطة
لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد آثاره ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على
المادة اذ لا يسبق المشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا يسبق
المشروط باللاحق في تاثيره اي لا يسبق المشروط وهو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا اعني
المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه
مشروط في وجوده الى الموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا على الموضوع لكونه
علة الموضوع كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار
بقوله او وجوده اي لا يسبق المشروط وهو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان
المادة لا يجوز ان يكون من المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي
المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله ولا لما انتفت صلاحية التاثير
عنه اي كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة
فذكر الاول والضمير في عنه باعتبار تاويل المادة بالمحل ووجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت
وهو ح يكون عطفا على قوله المشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على
ما عداها لان ما سواها من المعلولات يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بوسائط ولا يسبق لما انتفت
صلاحية التاثير عنه فيكون هي سابقة عليها اولا وملخص هذا الدليل ان اول صادر عنه تعالى
واحد مستقل الوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى
والاستقلال في الصورة والنفس والوجود في العرض لان المؤثر مختار اشارة الى نقض الدليل
المذكور وذلك انا لا نسلم ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد اراداته او تعلقاتها

اي قولهم والا لما انتفت
صلاحية التاثير عنه صح

اوهو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض للوجود الخاص وكالسلوب في هذه الحيثيات
وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون من شرط التاثير بتعدد آثاره كما جوزتم تعدد آثار المعلول
الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى
فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة
فلم لا يجوز ما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح للتاثير وهو ممنوع لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون
علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير مؤثرة في وجودها
فيمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا لانا نقول هذا الامتناع ممنوع وقد
تكلمنا على الدليل كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون
قابلا له بذاتها وفاعلا بواسطة امر آخر ولا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور
المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ونمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة
عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة
وح جاز ان يكون الصادر الاول هو احدهما من الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا
الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات الحالي للمكان هو الجوهر الممتد في الجهات اعني
الصورة الجسمية ولا يتصفا في ذلك بمحلها وما يحل في محلها فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون
نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لما استقلت به بل يكون عقلا هو المطلوب هنا وكونه مركبا
لا يقدح فيه قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل في التاثير لزم استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم
استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التاثير الى امر خارج ولزم من احتياجه احتياج الكل ولو
سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بآلة جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزات والكرامات
والتي من هذا القبيل فانه قد يكون مستغنية عن المادة في ذات والفعل ولا نعني بالعقل الا
هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة ذاته وجميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض الافعال
لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بلا
آلة ولو سلم فلا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجودا لجواز ان يكون واسطة فيجوز ان يكون
اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطته البدن او الهيولى وقولهم استلزام الحركة

يوجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل آخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية
بعض اجزائها التي يفرض اولى بما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء
المفروضة متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع ملايما لشيء من طبايع الاجزاء
المفروضة فالنقل عنه جائز وكذا النقلة لا يتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون في طبايعها
ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طبايعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون
فيها ميل مستدير وجب ان يكون لها مبدأ اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت
عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي ومع وجود مبدأ الميل المستدير في الجرم
البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور
كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا والعائق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة
من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده في الاجزاء الفلكية [illegible] لك لان ما لا ميل فيه مستقيما
اصلا وما فيه ميل مستقيم بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة ولما وجد المبدأ وعدم العائق
فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في
الفلك ميلا طبيعيا بحركة فلا يكون حركته منتهية الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية
ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور
بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بالشعور فان ادعي انه
الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له حاطا كان او ثانيا وقيل انا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون
الطلب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة اما غير مطلوبة ولا متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي
التادي الى الغير فيكون الطلب بها وكذا الغير فتعين ان يكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام
السماوية بموجب ارادة المتحرك فارادته تستلزم التشبه بالكامل بالذات الذي كمالاتها حاصلة بالفعل
لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب الممتنع مح وهو اما محسوس او معقول
لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافي
غضب وهما على الفلك محالان لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملايمة الى حالة غير ملايمة
وبالعكس والاجرام السماوية التي لا تنخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلل ولا تتكاثف ولا
تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حالة الى الاخرى الا في اوضاعها التي يتصور كون بعضها ملايما
وبعضها غير ملايم فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا والطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته

او نيل شبيه احدهما والا لما كان له تعلق بالمط وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة
لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال
اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هذا شانه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة مح لانها حافظة
للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده وطاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب
الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اي طلب غير الممكن مح واراد بالحاصل بالفعل
ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث
وهو ان يكون الطلب لنيل شبه المطلوب ولا يجوز ان يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب
الحاصل بل شبها غير مستقر اي تشبها بعد تشبه بحيث ينقضي تشبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك
بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المط حصول تشبهات غير متناهية يحصل بالتدريج
في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير
متناهية تحرك الفلك فيتخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه
بالمط الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ
كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا
وثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل
موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث تكلمنا على حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب
فيما ذكر وهو ممنوع وايضا لا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او
التشبه به او غير ذلك مع المنافي غضبي واستناع طلب المح اي لا نم ان طلب المح مح وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء
المفروضة للفلك لا يقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء ينبغي ان يكون بقرب القطبين وبعضها
ينبغي ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال
ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع بان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل ينهدم كثير من قواعدهم
ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقل عنه
ان لجوهر الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا يتغير اصلا فان قلت لا يقدح ذلك في صحة
ما ادعيناه ان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه
قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا خارجا عن الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق
الخارج بعد ما في ذي الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء

يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زوال الحركة عنها مما اعتبر الوضع
بالنسبة اليه لان استلزام جواز الحركة عليها بالنظر الى طباعها لا ستر فيه اذ لو لم تجز الحركة عليها بالنظر
الى طبايعها لكانت مختصة بالنظر اليها واستلزم تحركها بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضا طبايعها لعدم
حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزا فلو لم تجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى
طبايعها نفسه وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر تحته فلو فرضنا ان ما سوى
الفلك من العناصر والمركبات بطلت لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعتها
طبيعة الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعتها التحتية ولا يابى عن الفوقية
والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طباعها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا
والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله ولو سلم
فلا نسلم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع الخرق والالتيام
والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نسلم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه
من مبدا ميل طباعي ولو سلم فلا نسلم ان العايق عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب
لجواز ان يكون العايق ذا ميل مستدير يساويها في القوة ويخالفها في الجهة ولو سلم فلا نسلم انه لما وجد
مبدا الميل وعدم العايق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدا لا لفقد
شرط كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المط او صفته حصول الياس
ولا من يلزم انقطاع الطلب للحركة لم لا يجوز ان يدوم الرجا ويكون المط او صفته امرا غير متناه فلم يحفظ
نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نسلم ان ذلك المط الذي يتشبه به ليس هو الواجب
قولكم والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون لاختلاف القوابل او النوع او لاختلاف
المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان المط الذي هو موصوف بصفات الكمال
غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاختلاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقد تقدم
لا علية بين المتضايفين لا للممكن الممتنع او علية الاقوى بالاضعف دليل اخر على اثبات العقل
تقريره ان الجسم لا بد له من موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا لكان الحاوي او المحوي لما تقرر عندهم
من ان الافلاك والعناصر يحوي بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة
للمحوي موجدة فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي
في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب ضرورة تاخره بالذات عن وجود ما هو علة له اعني

الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلا في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله
متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلا في داخله
كان مملو المحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلا في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة
انه اذا تصور عدم الخلا في داخله فقد تصور وجود المحوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلا
في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارب مفهوميهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين من المتلازمين
لا يختلفان وجوبا وامكانا لان هذا الاختلاف ونحو ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما
ممكنا غير واجب في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي
كذلك هف ضرورة ان الخلا ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان
ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلا لازم اذا فرض ان العلة هي
الصورة الجسمية للجسم الحاوي لان الجوهر الممتد في الاقطار الثلاثة المحدد لمكان الجسم المحوي يجب اذا
انتفى الخلا في داخله كان مملو المحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلا في داخله البتة فاذا
اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر من البرهان وكذا
اذا فرض ان العلة هي هيولى الحاوي لانها متاخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة
لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود صورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات
عنها بمرتبتين وبمثل ذلك يتبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القايمة به
لا يمكن ان يكون شي منها علة موجدة للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني لان الحاوي اشرف من
المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمادة
على ما هو مثله وزيادة والوهم يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر
وبمثله يتبين انه لا يمكن ان يكون ما يتعلق بالمحوي من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا وهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او غيره العقل
والاول لم يتعين الثاني وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور
وتقريره انا لا نسلم ان الخلا ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب
عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلزمه بالغير اعني وجود المحوي فالمتلازمان لو وجب احدهما بالذات
والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين
اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر لامكن الانفكاك بينهما فلا يرتفع كما ان المحوي

لا انفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الاخر
اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس الامر فالمنافي للاخر اعني وجوب عدم الخلا
بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس بممتنع بالذات وانما امتناعه بناء على الغير
حتى صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم
بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته ينافي كون ملازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير انه ينافي كونه
واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمسلم لان وجوب المحوي بالحاوي فيستلزم ان لا يكون عدم الخلاء
واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ممنوع اذ ما
برهنا ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم ان المنافاة
بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان يكون عدم الخلاء واجبا في
مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا
يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء لان وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الملا
حتى يلزم من امكانه الا ارتفاع امكان الخلاء بل يلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا او لان المحوي
انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك الخلاء الممتنع اعني وجود مكان خلوها
عما يشغله اما اذا فرض حاوي وليس في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن في البعد
الموجود او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء
بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف وظهر ان امكان الخلاء ليس لازما
لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي
فيجوز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا يتخالفان في وجوب
بالذات الخ قولكم في بيانه انه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك
بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان
يكون الاول مقتضيا لوجوده لذلك الاخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تعالى ومعلوله
الاول لا يقال ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما يقتضيه
ان امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على
وجوب العلة وتحقيقه ان اللازم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه
لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذه الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول

في نفسه مفهوم وحصوله مع اللازم مفهوم اخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول
الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نم الملازمة بين وجود المحوي
وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في التقدير المذكور اعني فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي
معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء متحقق ههنا مع انتفاء اللازم الاخر اعني وجود المحوي
هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد انعقاد
وجوده وبين وجود المحوي في داخل الحاوي بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي
بل المحوي معين وانما يستلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق
التلازم بينهما وان سلمنا التلازم بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجود
فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك
ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير بل يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود
احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان ايضا وان كان متأخرا عنه في الرتبة واما انه
اذا وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب فبطل هذه المقدمة سنده ما
في البرهان اذ يمكن ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي
ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي
لم يجب ملأ مقعر الحاوي واذا لم يوجب ملأ مقعره لم يجب عدم الخلاء بالعرض ولقائل ان يقول ان اردتم
بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك مم
وان اردتم انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكن لا يجديه لانه لا يلزم منه عدم وجوب
عدم الخلاء للمعروف انفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم
ان الهيولى متأخرة عن الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم فبنوعها لا بشخصها
وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي
لانه ربما كان المحوي اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوي في السمك فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي
اطول قطرا ولئن سلم ان الوهم يذهب الى تعليل مثل هذا الحاوي بمثل هذا المحوي على ان الاستبعاد
الوهمي لا عبرة لها في المقامات البرهانية دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان نوع الجسم لا يكون
للمادة لان تأثير المفارق لا يكون الا بمباشرة وضع بالنسبة اليها على ما سبق من انه يشترط في صدق
على المفارق الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا تحيز فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة

الي يوجد فيوجد الجسم لا يكون الا امرا مغايرا في ذاته وهو فعله وهو اما الواجب او العقل لاستحالة
الي الاول فيتعين الثاني وهو المط فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة الجزئية فعلى يجب
ان يكون علة للجزء الآخر واجتماعه مع الآخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يكون يجوز ان
يكون مادة الجسم موجودة قبل مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الي الموجود المفارق
فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزا آخر للجسم الذي هو اثر ذلك الموجود ولا شك
انه اذا كان للشي مادة موجودة فكان وضع مادته بالقياس الي المؤثر مصححا لايجاد ذلك الشي في
تلك المادة والا لزم ان لا يوثر ذو وضع في موضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده فهو بط قطعا
قلنا نقل الكلام في العلة المستقلة بالتاثير على معنى انه لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا
شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان مع فاعل الجزء
الآخر مشاركا له الكلام في المركب من الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط
الوضع في تاثير المفارق لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف على الآلات
الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل
آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما الواجب فيلزم صدور الكثير
عنه واما غيره فيلزم تقدم الشي على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا كان نفسا
فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بالرتبة واما الثاني والثالث
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى بحيث الي
يوجد الاخرى حتى يكون بوجوده للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى وليحصل للجسم الآخر لم يكن
ذلك الجسم الآخر هو اثر اول الاجسام المتاخر عن الجسم الذي احدهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه
لا يمكن احدهما علة الاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر في غاية الظهور

واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة
في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلق لفظ النفس على الشي الغير المجرد بل مادي كالنفس النباتية
التي هي مبدا الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدا الحس والحركة
الارادية ويطلق النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي
ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كصورة السيف للحديد
او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع للنوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم

اول يخرج الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول الحاصل للنوع
من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم
يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير
والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة
الآلات وقولهم ذي حيوة بالقوة ارادوا به ما يمكن ان يصدر عنه ما عن الاحيا ولا يكون ذلك
الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة اذ قد يخرج عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية
ويخرج النفس السماوية على راي من يقول بان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك
الجزئية بمنزلة الآلة فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي
من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد
المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون
بالقوة واما على راي من يقول ان لكل فلك نفسا فانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الي هذا
القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه اذا اريد بما يصدر عن الاحيا ما يتوقف من الافعال
على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد فلا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان
اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقف على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج عنه
النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسايط والمعدنيات اذ يصدر
عنها بعض ما يصدر عن الاحيا واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسايط خارجة
عن التعريف بقيد الآلي فانها يفعل فعلها بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل على
ما ذكرتم من ذي حيوة بالقوة لاخراج نفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي بمعنى
شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك
اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يمكن لهما
رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدا فعل ما دخل صور العنصريات العناصر والبسايط وان شرط
القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الاحوال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا
التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف الافعال
والآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم المبدا صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة
للارادة ولا خفا في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس

على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح
وان اريد ان يعرف كل واحد من النفس الحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال
اول لجسم طبيعي يغتذي وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم
طبيعي يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي
يعقل الكليات ويستنبط بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دايمين
واعلم ان ما ذكره في تعريف النفس خصوصا وعموما ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها
بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هو نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة
فوجب ان يوجد الجسم في تعريفها كما يوخذ البنا في تعريف البانى من حيث هو بان وان لم يوخذ
في حده من حيث هو انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي
مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع تعالى بما له من صفاته العلى ولذلك اشتهر فيما بين
طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية
من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزايه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية لا تفنى
بفناء البدن ولا تنتقل في الابدان وله تعقل بالذات واحساس بالالات وتشارك النبات
في قوى التغذية والتنمية والتوليد وساير الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على
مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي ينتفي بلا شي
البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة
الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف
الموقوف على النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة
لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدا افاضتها
امزجتها المختلفة فيلزم ان تكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي
الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء
غذايية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة بعد ما
لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا وتكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني
فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم يتزايد كمالا بحسب استعدادات يكتسبها هناك
الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيحدث غذا ويضيفه الى

تلك المادة فينمو او يتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها ما تقدم الافعال
الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول النفس الناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق و
تدبر البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني ولا يتوقف
على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم
استعدادات يكتسبها هناك يتوقف على تلك الصورة ويتوقف عليه الصورة الفاعلية للافعال
النباتية وان المزاج الحاصل له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية
للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلية لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية
يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة
التي هي مدبرة بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على
نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور اقول
ان من زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال
والقوة من الاعتدال الى ان يصير مبدا الاثار تنسب بها اثم الى النفس ويثبتونها امرا آخر
وراء المزاج وليس هو المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو يجبر الاجزاء المتداعية
الى الانفكاك الى الاجتماع والتاليف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك
المزاج هو النفس وليس في ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك
انه جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها بعد المادة لفيضان
اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان
كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض
او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على تغاير
المقتضيين واليه اشار بقوله وللممانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان الممانع للنفس
في الحركة او في جهتها هو اجزاء البدن فان اجزاء البدن لثقلها تميل الى السفل فمانع النفس
في الحركة او في جهتها هو اجزاء البدن فان اجزاء البدن لثقلها تميل الى السفل فمانع النفس في
الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة
فلا ممانعة له في شيء منها الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فلا رنيابنا الا له مزاج
عند الطفولية لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الزايل

والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان
مبدا الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك اللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد
عليه ان كان كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له
انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه
وقواها فقال وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو
عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع احواله ونبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة
وراجع في نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه يدرك لذاته ثبوتا ايضا وكذا اذا تعطل حواسه
الظاهرة والباطنة بالسكر لا يغرب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل النايم والسكران ذاتيهما في
حالة النوم والسكران يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه
الظاهرة والباطنة والقوى والحواس يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح
العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يلاقي شيء من اعضائه في هواء طلق لا حر فيه ولا برد
فانه في هذه الحالة يغفل عن ظاهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك
الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا والقوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته واعيا
فلا يكون ذاته شيئا منها وورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزائه الاصلية الجسمانية التي هي جزء
لبدنه ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها
اقول فيه نظر لانه لو كان كذلك اي لا يغفل عن الاجزاء الاصلية لكان عالما بانها ماهي لا يقول يجب
ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز به عما عداه ومغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان يبين مغايرة النفس
للجسمية الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره اقول فيه نظر
لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية
كلية وذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يجعله مسئلة ويدون وان اراد الجسم المتخصص فذلك
هو البدن نفسه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها لجميع ما ذكر
اعني المزاج والبدن واجزاءه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها مستند له اما المزاج فانه يصير
احرما كان وابرد منه وايضا يزيد وينقص مع ان النفس باقية من اول العمر بحالها الى آخره كما يحكم به
البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها
دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المحسوس

ليس الا هذا الشكل المحسوس وهو دايما في التبدل بالتحلل والاغتذاء بل النشو والنماء ان اظهر
بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوانه ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما يشاهد من هيكله
مع مشخصات يعجز العقول عن تحصيلها وذلك البعض مع تلك المشخصات ليتبدل في مدة حيوته الا
بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول
عمره الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست بجسم
بالذات ولا بالتبع فانا قد بينا ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم
والا لكانت من البعض اوجزئه ضرورة انها ليست جزء منفصلا عن البدن خارجا عنه فتبين
انها ليست المزاج ولا القوى والحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم بما سبق كونها مجردة
بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه ربما ذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن فانها عرض حال فيه
عن الاعراض المذكورة لتجرد عارضها يعني عارض النفس الناطقة اي الصور العقلية المنطبعة
مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصور العقلية
قد يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي يتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين كالكليات التي
يتصورها لا يكون مجردا والا لكان مخصوصا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين
وكيف معين وغير ذلك فلا يكون عاما لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني
ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض
عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون بانكشاف الاشياء على النفس
من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلحظها النفس هناك كما يدرك ما انتقش من الخيال
في الا بالجواز ان يكون العلم بمجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن
جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام المهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار
وح لا يكون هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم
ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما حل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب
اتصاف الحال فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن
اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل عملها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها
السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق اقول ان الوجود الذهني
على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن فثباتها به فلا تم الاستدلال وعدم انقسامها دليل

آخر على تجرد النفس الناطقة غير منقسمة اما الصغرى فلان النفس تعقل البسايط التي لا ينقسم محلها
الذي هو عاقل له اعني الناطقة لا ينقسم ولا يلزم من انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام المحل
بانقسام المحل اما انها تعقل البسايط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسايط ايضا
فانها تعقل حقيقة فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسايط لان كل كثرة وان كانت
غير متناهية لابد فيها من واحد بالفعل لانه مبداها وتعقل الكل بعد تعقل اجزايه قيل العل ذلك الواحد
ينقسم بالقوة اجيب بانه لا يجوز ان ينقسم الى اجزاء مخالفة بالمهية والا لكانت الاجزاء حاصلة
بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في المهية فيكون الصور العقلية متشابهة لاجزائها في تمام المهية ولا
شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل لحصول الكل وان حصول المهية بجميع جهات
كل واحد منها اذ لا معنى لتعقل المهية الا حصول مهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر
في المعقولية فيكون الصورة المعقولة معروضة للزيادة والنقصان ولا يكون تجردا عن العوارض
المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة
وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا
واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليها انا لا نم ان العلم بطريق
الارتسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام المهية اقول ولو سلم فلا نم انها وهيما
في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم المهية حتى يلزم من التساوي
في الانقسام ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه
وايضا لا نم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب
عليهم بان يقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها
تعقل المهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما
يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية وقوتها على ما لا يتجزى المتناهية
عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية
واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية فهو انفعال لا فعل والانفعالات
الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية
ولو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على تعقلات غير متناهية ان اردتم به انه لا ينتهي الى تعقل
الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا ينتهي

في تصورها الاشكال الى حد الا وتقوى على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم انها تستحضر معقولات
لا نهاية لها دفعة واحدة فممنوع الان يريد به انها تتصور مفهوما كليا وتلاحظ افراده الغير
المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك الكلي فيرجع
الى الوجه الاول وايضا فان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدارك الجسمانية
ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه انما تعقل بتوسط الآلة بين الشيء وذاتها
والآلة وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات وحصول عارضها بالنسبة الى
ما تعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض
للنفس الناطقة بالنسبة الى ما عرض محلا لها منقطعا اي وقت دون وقت لا دائما والحال
ان النفس الناطقة تعقلها لبدنها وكذا لكل عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير
متعقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقلها محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف
على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول
لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى
مماثلة يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول يرد عليه انه يجوز ان لا
يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة
له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي
هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة
واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل
في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام المهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في
تمام المهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل
الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية
مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك الصورة المادة فيجتمع فيها
صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم
من حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز
ان ينعت شيء شيئا آخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة

لان الحركة يوصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه
ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بواسطة
وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان من وجه آخر ايضا وهو ان احدى
الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما يقال من ان حلول
احد المثلين في الآخر ممتنع لحلولهما في محل واحد اذ لا امتياز بينهما ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها
ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتهما اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال
للمحل ونسبة الحال بمقارنته احدى الحالين للآخر وهذا القدر كاف في الامتياز ومبنى هذا الكلام
ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس
الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من الصفات
معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين
قسم يلزمها لذاتها من غير حاجة الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس
الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة
للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة
لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم
ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية اقول ادراك ادراكها
لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه
ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايضا يكون حاضرا
لتحقق الحضور والغرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا
عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية لصورة اخرى مساوية لها لزم اجتماع صورتين متماثلتين
في النفس ولا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة
اخرى متفرعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا
بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والشجاعة والعلم والسخاوة وغيرها
ولا استلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية
يكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض
الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا تنافي البعيد

يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف
والكلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما يرى في قوة الحس والحركة الحالتين
في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال
فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان
والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل
قوة التعقل باختلال الآلة فيكون حالة في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة على تقدير تسليم
الفاعل حالة في الجسم عاقل بالآلة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر عن تعقله الذي هو بذاته اشتغاله
بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن
فانه يدل على ان يعقل بنفسه لا بآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف
وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتبار فان
جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدمنين على
المشايخ يقدرون على ما لا يقدر عليه الشبان الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف
على البدن وكذلك على العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا
يجوز ان يكون المزاج الحاصل زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك يقوى
القوة العاقلة ولحصول الضد دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوة المنطبعة
في الاجسام يكل ويضعف عند توارد الافعال وكثرتها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة و
ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فلان من يعول بما يبلغ من القوة حدا يعجزه عن
فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة
بعد استماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة
الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس
فلان افاعيل تلك القوى لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كما هو حال
الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بما هو بخلاف طبيعة المنفعل ويمنعه
عن ملائمه ومن موضوعه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع الحاملين
التي هي موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها معا ومن لك القوى
في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك

الوهم والكلال فانها قد لا يكل عند توارد الافكار المودية الى العلوم ايقوى بذلك ازديادا
كما لا انها وانما قلنا قد لا يكل النفس ولم نقل لا يكل اصلا لان العاقلة اذا كانت تتعلمها بمعاونة
من القوة الفكرية فقد يضعف عن التعقل بضعف معاونها ولا يضعفها في ذاتها وحلا الوهن
ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى
مع كون الجميع بدنية فلا يبعد اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نم
ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد
يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع و
تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى
انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحتها انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل
يشبه ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله صلى الله
عليه وسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال
الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما القول بان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لساير الافراد
حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المص على ما اختاره بان النفوس البشرية
داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد
واعترض بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها الحقيقة
الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان
ان هذا مقوله في جواب السوال بما هو عن الافراد واي طايفة تعرض نفوسهم بل ربما يحتاج في ذلك
الى ضم مميز جوهري بل يجوز ان يكون ما نقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما لانواع مخالفة
الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها في الماهية
تقرير الحجة انها مختلفة بالعوارض مثل الذكا والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس
ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون
بارد المزاج وفي غاية الذكا وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض يبقى
بحالها فان الانسان الواحد قد يتغير مزاجه جدا ثم يبرء بعد ذلك وهو باق على خلقه النفساني
وبلادته وذكاوته فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا يتبدل هذه العوارض
ويبقى المزاج فان الجبان اذا تكلف في ايقاعه في المعارك والمحارب والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل

اذا تكلف بذل المال وداوم عليها يصير سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج
بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد بين شخصين متقاربين
في المزاج تمام التقارب مع انهما يتباينان تمام التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة
والفجور فنعلم انها ليست مستندة الى المزاج ولعل تصوره ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجية كالتعلم
من المعلم ومشاهدة من الابوين والاخوان والاصحاب اذ يمتنع للانسان اجتماع هذه الاسباب
الخارجية كلها للعفة مثلا مع كونه مايلا الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة
والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وقد يكون بالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز
والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الآلات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهي مستندة
الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على
تفاصيلها مثل ما زعمه الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب في تلك الاسباب
من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة والتحاشي لما يمنع الاتفاق فيها
واذا وقع الاتفاق على الندرة بعد التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة
مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة هو ط على
قولنا وعلى الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو
واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله
الى انها قديمة واختار المص الاول وهذا قال وهو ط على قولنا اي حدوث النفس ط على قول
المليين لان الواجب تقدم علينا بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على
راي الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت
او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة
لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق الى البدن اما ان يبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد
بعينها نفس عمرو ونفس ما اتصف بالبخل والجبن بعينها نفس من اتصف بالاشراف والتهور فيلزم
اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان يتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الحا
ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك
باطل لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك
الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد

وحصول الكثرة والاول لايكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة والهالكة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالاشتغال بها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون متحدا بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد وانما يكون فيما له مادة وبتم الكلام بتمام انفا والاعتراض عليه انه مبني على تقدم ما قدم من نفيها في محل اثباتها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموافق على حدوث النفس فلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا تزيد احديهما على الاخرى لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال من بدن فلانه لو انتقل النفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس على العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لا تقدرين لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدا موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس ومقدماته لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن مم لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال الاستعداد فلا يحدث به نفس اخرى لانتفا شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفا على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم بط قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراض في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا ثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة فقط والثاني بط بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة وله بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفس الهالكين فيلزم تعطل الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة

وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ذلك ان لو كانت التعلق ببدن آخر لازم البتة او على الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا يجوز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكره من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات والتالم بالجهالات شغل وتدبير على الوجوه الثلثة انها انما يدل على ان النفس بعد مفارقة البدن ينتقل الى بدن آخر انساني ولا يدل على انها لا ينتقل الى حيوان آخر من البهايم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية ويسمى نسخا ولا الى جماد على ما جوزه آخر ويسمى رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض ولا يفنى بفنائه اتفق القايلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا يفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الايمة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فنا النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا الا انا لا نريد بالامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو موجود فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون شيء محل لامكان وجود ما هو مباين له اذ لا امكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعدا لحصول مباينه له او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا للامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان فساده بحيث وهو هيوه لامكان لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالصفات حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس بمباين لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع نسخ محله ولا الى الاول لاستلزامه انه كون النفس ذا مادة يقوم بها فلم يكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه عدميا فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة تصرف الآلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهنا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى ان يكون مستعدا لوجودها من حيث انها مقارنة

له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها
على وجودها في نفسها كان ذلك الاستعداد منسوبا اولى وبالذات الى تعلقها اعني وجودها
من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان
الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها
في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا
يجوز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث
انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد
العدم من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه
على عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا
بل لابد له من استعداد آخر وقد بين امتناع قيامه بالبدن فظهر الفرق بين امكان وجود النفس
وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا لامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده
في بحث ان كل حادث مادي ولا يصير بهذا صورة الآخر والا بطل ما اصلناه من التعادل وذهب بعضهم
الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون آلة لتصرفها في البدن
واجزائها وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة
نوعية لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فزيد عدد الابدان
على عدد النفوس فلا يتساويان وقد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني
ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها في ذات النفس
وتدرك بالآلات اي بان ترتسم صورها في الآلات لا نزاع ان مدرك الكليات في الانسان هو
النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم هو النفس واختاره المصنف وعند
بعضهم الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم على الشيئين
لابد ان يكون مدركا لهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات
هو النفس فلابد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياه واما ان صور الكليات ترتسم في النفس
دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في بحث
تجرد النفس وبيان الثاني يقول للاشياء بين المختلفين وضعا من غير استعانة يعني قد نتخيل مربعا
مجنحا بمربعين متساويين من جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على

يساره على هذا الشكل من غير استناد اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى مثلا
هذا الشكل في الخارج بل نتخيله بمحض اختراعنا ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هنا
الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغيرها
ذلك لتعرض مساواتهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا هو
المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين ان يكون محل الادراك كذلك والمجرد
لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات الجسمانية
بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات
لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر
الى توسط الآلة هو الادراك الذي بطريق الارتسام واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك
النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي
يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات المجردة كحضور النفس هويتها فلا حاجة فيها الى الآلات
الجسمانية وللنفس قوى تشارك بها غيرها من الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص
بها يحصل الادراك اما الجزئي والكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان العجم والنبات
وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك للجزئي وهو قوى تشارك بها الحيوان العجم دون النبات
وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها ادراك الجزئي ولها ادراك
اخرى اخص من الاولين لانها اخص بالانسان وهي قوة يحصل بها ادراك الكلي اما القوى التي تشارك
فيها النبات والحيوان العجم فاصولها ثلثة اثنان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل
النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث تسمى نباتية لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواها
فيها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وتتم فعلها بافعال جزئية
ثلثة احدها تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيها بالعضو
وقد يختل به كما في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد يختل به كما في الاستسقاء
اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد يختل به كما في البرص والبهق فان
البدل والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلثة لابد وان يكون
لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى هي تستخدم كل واحدة منها الظاهر انها هي
مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه تسمى مغيرة ثانية وهي في الحقيقة

في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضا واجزاء مختلفة بمنزلة الاعضا وتختلف بالنوع اذ
في كل عضو منها قوة بغير الغذا الى تشبيه تخالف لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي تدخل
الغذاء بين اجزاء المغتذي فيزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء الا
اعني ما يتولد عن المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان
السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضا الاصلية
وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وقوله بنسبة طبيعية يخرج
الورم فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان
وصفتها اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انها عبارة عن قوتين قوى احديهما ما يجعل فضله
الرابع بنانيا وهذه القوة عملها في الاثنين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيتهما هو كل جزء من
المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم بعضو مخصوص بان تجعل بعضه مستعد للعصبية وفي بعضه
مستعدا للربطية الى غير ذلك وهذه القوى تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة
يطلق على احدى القوى الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود التغير فيهما فخصت هذه بالمغيرة
الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدم عملها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال
كون المني في الرحم لتضاد في ذلك على فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضا والصورة
يلبسها صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المصنف القوة المصورة لان يبطلها وانما احتج الى هذه
القوى اما الى الغاذية فان بقاء البدن بدون الغذاء ح لان البدن انما يمكن بكونه من جسم
رطب ليكون قابلا للتشكل والتجديد ولا بد من حرارة عائدة منضجة محللة للعضو ويلزمها الامحا
انحلال الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء
يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في
الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان استحال بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوى من
شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن لتخلف ذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية
واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان بالتولد مما يندر وجوده فوجب
ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي يحصل الغاذية ما بعده مادة لشخص آخر ولما كانت
المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضعف من المادة التي
يحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي

يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص وتخدم الغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين في بقائهما
لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع
فسميت تلك الاربع خوادم لتلك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك القوتين
وانما قال وتخدم الغاذية ولم يقل وتخدم الغاذية والنامية لما ان الغاذية والنامية لا ان
الغاذية ايضا والنامية تفعل ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فقط لان الغذاء لا
يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء الغائبة واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة
ووجوده في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المنكسر اذا اشتد حاجته الى الغذاء يجده يجذب من فمه
الى المعدة من غير ارادة بل مع ارادة امساكه في فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقيء بعد غيره وان
تناوله اولا وما ذلك الا لجذب المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول
بعيدة العهد بالجماع تحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة
فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل
حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب
سيال لا يستحيل ان يقف بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة
ووجوده في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان
حال ما يتناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء
شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما تاما
بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا يزول عنها مع ثقله واما
الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية
وانما يمكن ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب
الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين
اما لمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد وابتدا
ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا يفعل
المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة
انجذب لطائفه بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتفرقة المتصلة

المنتشر في جميع اجزاء الكبد بحيث بلا في الكبد بكلية الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع
صورته النوعية الغذائية وتستحيل الى الاخلاط وتسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا
وانتهاؤه في العروق وابتداوه من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد وانتهاؤها
في الاعضاء وابتداوه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس
غذاء يصير بتمامه اجزاء المغتذي بل ينفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى
الاعضاء يوجب ثقل البدن بل يفسد ويفسد فلابد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها مما يشاهد
بالحس في حال التبرز والقيء وادرار البول وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان
فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى
بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة والنمو غير السمن لما مر انفا وقد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو
بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن
والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور
اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى كلها وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة
عن ملائكة موكلة بهذه الافعال يفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نسلم ان المصورة قوة
واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع و
سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة
الهضم الرابع في الاعضاء فضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك
الافعال المحكمة المتقنة على النظام الشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش
المولفة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح تتحير فيها الاوهام وتعجب عن ادراكه
العقول والافهام وقد بلغ المدون فيها مما علم من علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف
مع ان ما لم يعلم اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل لصدورها
عن القوة التي سموها المصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل الحكم بان امثال
تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قد يرهق هذا كلامهم في القوى النباتية واقول
للاعتراض عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها
مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب
بالذات واما على القول باختياره فجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا

جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة
واحدة فهذه مسايل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المباحث
الحكمية باصول الدين من وجوه الاول لا نسلم ان للغاذية قوى ثلث ولم لا يجوز ان يكون فعلها انما يتم بافعال
جزئية ثلثة قلنا تم لكن تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد و
الالصاق شان جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة
واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس
وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل
في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدي فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة
فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكه ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية
واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون هناك
كونا للصورة العضوية فقد بطلت تلك وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما
يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص
ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد
الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى وهي
العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة
والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة
فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة لصار القوى اكثر من المذكورة
فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها
استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات
الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك
القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة
للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم لا
يجوز ان يكون هناك قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل مرة من الغذاء
ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو الى قريب من الثلثين
ثم تنطرف الى التناقص من الضعف فيحصل منه ما يساوي وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب

من الاربعين ثم تتزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط
الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من ستين وفي الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر
العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتها
فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقال في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة
غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات المغيرة الاولى
قولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية
لكان فعل الصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا
لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج
من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاجزاء وهذه
الاجزاء غير متشابهة لاختلاف ما بينها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم نقول
ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء
منه للعظمية دون آخر ترجيحا من غير مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف
به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض
بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى النفس والات لها والنفس حادثة بعد حدوث
المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة
قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت
المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام
او من قوى النفس المولود النباتية المغايرة بالذات للنفس الناطقة فلا اشكال قال
المحقق في شرحه للاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا
وتفرد منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتحصل منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعداد يكتسبها هناك الى
ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب
الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها ويكامل المادة بتوسطها اياها فيصير بذلك مصدرا
مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر

عنها

عنها مع جميع ما يتقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر بها تكميل الافعال فيتم البدن ويتكامل
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما يتقدم النطق وتبقى مدبرة الى
ان يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهو قوة سارية في البدن كله من شانها ادراك
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها عضو اللامس عند المماسة
بحكم الاستقراء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان النبات
قوة غاذية يجوز ان تفقد ساير القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات
الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل
على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور تتعلق بما تنفعه
خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي
به الحيوان من المطعومات وقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر عن الغذاء
الموافق واجتناب المضار وليس شيء منهما يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة
الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس به انفع كالكبد
والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء
والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع وكالرية فانها دائم الحركة فتتالم باصطكاك بعضها ببعض
وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد
عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات وبما انهم انها من لوازم الحيوة للافلاك حيوة
لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما يكون لجذب الملايم
ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك
انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فلا يجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالمماسة
والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه بعض من وجود
اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك
يدل على شعورهما بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف وفي تعدده نظر وتامل ذهب الجمهور الى
ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كساير الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب
اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مساويها وذهب اكثر المحققين ومنهم الشيخ
الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا

انها ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلابد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينها
فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والخشونة والملاسة واللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الخفة والثقل قالوا ويجوز
ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلة انقسام غير
محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة
دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد
صدر عنه ما هو اكثر من كل وايضا فان الطعوم والروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة
مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنها
الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد والذوق قوة منبثة في
العصب المفروش على جرم اللسان وهو تالي اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جلب الملايم ودفع
المنافي من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج
الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا تؤدي الى الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي
الحرارة بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون
هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو
الى الذائقة فان المريض اذا تكيفت لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة
والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها
اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس
الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون
المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج
الى توسط الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بالاشياء كما في الحرافة فان سطح اللسان
ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كانه واحد
لا يتميز في الحس ومنها الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ في الجيشوم
الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم والجمهور
على ان ادراك الروائح بادراك الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتحلل وانفصال
اجزاء من ذي الرائحة في الشامة تخالط الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل بتفعل ذي الرائحة

في المسافة من اجزاء غير استحالة في الهواء ولا تحلل وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم
على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتحلل والانفصال
الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا ويحرق في بعض
بالكلية مع ان رائحته يدرك في الهواء ازمنة متطاولة ويتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن
بتفرق الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير
يذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم
باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التحلل وتحلل الاجزاء
تعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم علة ذبول التفاحة وتحلل رطوبتها
قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي
الرائحة الى الخيشوم الشم ايضا سببا لادراك الروائح كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي
الرائحة اليها سبب له ويتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا يتحقق الاحساس فيه
قوية منها تكيف تخلل الجسم ذو الرائحة الهواء مع مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم الاول
من ان الرائحة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف حصلت من مقاتلة وقعت بين
اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيف
اجزاء تبلغ مائتي فرسخ ورده بانه مجرد استبعاد لادليل على امتناعه سلمناه لكن وصول الهواء
المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي لجواز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي محلقة
في الجو لها تعالى ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها
على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس
عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج
الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبتيها ثم في الامرين جميعا يلزم المباعدة
الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة المقروع للقارع والمقروع
للقارع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم مقاومته الى الصماخ فيسمع الصوت
لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى من بعد
عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا يعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا
بموج ويتكيف بالصوت ايضا ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاوره ذلك الهواء المتكيف

بالصوت ايضاً وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامع ح و
استدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من
وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك
الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من البعيد انسانا اضرب الفاس على الخشب
رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن
على المنارة فمن كان منه في جهة مهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيداً ومن كان في غير تلك
الجهة لا يسمع وان كان قريبا واعترض الامام عليه بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران
اذ محصلها انه اذا وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد
فلا يفيد الا الظنون واجيب بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان الصافية تفيد اليقين
وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يتوجه على الغير
مع كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الاول الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها
ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني حامل حروف
الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد
ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر ان ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل
الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث
قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان
يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية بعد في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة
ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا تأدى الى الجدار وصدمته تكيفاته لم يبق ذلك الشكل
الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى
كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز
ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل للصوت لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها اهوية
متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا اذ لو فرض تعدد الوصول اليه جاز
ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن
الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على الكيفية التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد
ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق

الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
ارادته تكيفه بالكيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى
لا يضر نفوذه في تلك المنافذ مستقيما لشكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة
في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند
جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت
منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت
يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
وفيه يجتمع النور وانما خلق هنا بان العصبتين مجوفتان للاحتياج الى كثرة الروح
الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون
وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات
ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المبصر بالذات هو الضوء ليس
الا واما اللون فهو ايضا يرى بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات
ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة بكون تعلق الرؤية بها اولا وبالذات
ونعلمها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض
الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء
بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة بوجود رؤية
الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء
اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وبهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس
انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما
الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء
متعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم
مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض فلهذا لم ينكشف هذه الاشياء
عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فيما الى نائب الحدقة انما قيد بقوله فيما لانه
اثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى مشابه الحدقة لانا نرى هنا
ويجب حصوله مع شرائط زعمها الفلاسفة ومن تبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط

يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند
انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز
عدم الابصار معها لجوزنا ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائعة ونحن لا نراها
واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان
اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع
فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو
عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة
لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او
في حكم المقابل كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط
مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لونه
وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص لا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد
والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد والمشرق لونه
اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان البصر اذا قرب من المبصر جدا
بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه
وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف
المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء فقول باطل
على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن
رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء فلا يكون حجابا بين
الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون
المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف
مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة يشهد بخلافه لانا نقول
بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرة
النار والهواء الصافي وبعضها ليس بهذه المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة
واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار
ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يعني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية

كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية لشيء
لان الكثافة انما يشترط في الجسم ليتعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون
الضوء واللون والمقدار وسائر المبصرات ايضا والشكل كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا
كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط
الكثافة هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل
الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس
وتوسط الشفاف من الرائي والمرئي فتصادف شرائط الرؤية عشرة كاملة فيه ان هذا الاخير يغني
عن اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار
ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه
عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط
مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة
عند مركزه ثم يمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه المبصر
وما وقع من اطراف تلك الخطوط لم يدركه وذلك يخفى على المدرك المسام الذي في غاية الدقة في
سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة منهم الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى
المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروط والثاني
مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره
قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا ينفيض به صورته في الجليدية ولا يكفي في الابصار
الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد
من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي
الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا
ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس
المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الشفاف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية
الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة الابصار وحجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما
يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجبه عن رؤية المقابل واذا
كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر

قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط فلم يصل
الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات انه موقوفة للتبيين في هذا المطلب يطلب لمن يتبع
كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه
الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين جسم البقة جسم يخرق الافلاك
وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق لحظ عاد اليها وانعدم ثم اذا فتح البصر خرج
مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية والا لكانت الى جهة
واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى الجهة واحدة
طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية فان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار
بخروج الشعاع لوجب ان يتشوش عند هبوب الرياح ووصوله الى الاتصال الوجه حتى يرى الانسان
ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي
الا بعد انقضاء زمان يتحرك الشعاع فيه الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان تتناسب
المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بناء على
كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد
لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز
البصر لكونهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على قياس
تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول
ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس يحدق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه انه ينظر
اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة
فاذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم يره ذلك اللون فالصافي مختلطا بالخضرة وما ذلك
لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها بعد مقابلتها زمانا ورد بان صورة المرئي باقية في الخيال
لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون
المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال في الرد صورة
المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سياتي في اثبات الحس المشترك اقول ان ارادوا انطباع
صورة المرئي في الرائي وجودها الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات
وانطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا

في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة
وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا
بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان
قريبا من الرائي فربما بعد الا يرى واذا ابعدت يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد
البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في جزء من الجليدية
محيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك
الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها الجليدية ولا شك ان الشبح
المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر ويظهر ان التفاوت الواقع
في المرئي بحسب بعده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع
واذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد
في الابعاد كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون
ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمه والثالث ان للبصر في ادراكه
اسوة لسائر الحواس الظاهرة وليس ادراكها المدركات بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل
ادراكها اياها انما هو بان ياتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منها
الى المبصر بل بان ياتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من
القدماء ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي في الحقيقة هو تلك
الصورة فرد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة الناظر اذ لا ينطبع في الناظر
ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح الحكم على العظيم بالعظيم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا
لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب
انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتادت الحاسة بها انبعثت النفس فلحظت بالمرئي
الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة
واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور
بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفية بل العصفور والانسان والفيل
لو كان كل نورا ذا بالا لما احال الى كيفيته من الهواء شيئا فضلا عن هذه المسافة العظيمة
وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا خفاء عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المتوسط

الى حالة تعين البصر على الادراك لكان كلما كان العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار
اصلا لان تلك الكيفية ان تبلك الاستعداد وكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى وكان الادراك
اقوى وان لم يحصل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى
من الباقي لان علة واحد منهما علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه
الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو مح لاستحالة تعليل الحكم الواحد
بالشخص بالعلل الكثيرة او لا يحصل بشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول يجب
ان تلك الحالة يحصل لجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص
وذلك لانه اذا كان ح امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة فانها كانت سابقة على ما سواه
من تلك الامور سواء كانت واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه واذا وجد من تلك
الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعهما لا واحد منهما لان شرط السبق على ما سواه
مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في بحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد
من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول لشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم
من اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا
واحد منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون يجب
ان يحصل لجميعها ويكون علته المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع
العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده
شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عند ذلك الناظر المتأخر وح يلزم تحصيل الحاصل
او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك بط ولوجوبنا ان يحصل رؤية الناظر المتأخر
بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ولزم
امكان رؤية الاعمى للمبصرات لانه انما يلزم لو لم يكن هناك شرايط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع
فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه فقد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل
كالمراة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية
الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع
بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا يشعر له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المتعارف
فيحسب صورة وجهه منطبعة في المراة واذا كان الوجه قريبا من المراة والخطوط المنعكسة قصيرة

يظن ان صورته مرئية من سطح المراة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان
صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في جسم الصقيل
ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه الاول ان صورة الوجه لو انطبعت
في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال شيء منه كما ان الحايط اذا احمر
لانعكاس الضوء عن احمر اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المتقابلين
لكنا نرى صورة الوجه في المراة ينتقل مكانها عن المراة انتقالها بانتقالها ولو انطبعت صورة في
المراة لا ينطبق اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان يراها في سطحها الظاهر كما نرى ساير النقوش المنقوشة
في ظاهرها هنالك لكنا نرى الصورة المرئية في المراة غائرة فيها بحيث تقرب عمن يقرب منها وتبعد
عمن يبعد عنها واما في عمقها وهو بط فلانه ليس للمراة ذلك العمق واما ثالثا فلان الصورة المنطبعة
في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المراة فانها لو كانت الصورة المرئية في المراة منطبعة فيها لكنا
لما رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك مح لاستحالة انطباع العظيم في الصغير
اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين عن الصقيل له وضع خاص
بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان خطوطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم
انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة المخروط على سطح الوجه
ولا شك ان هذا الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني
بان المرئي انما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة
لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصقيل لما يأتي من ان الابصار على ما مر انما هو في الصورة
المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس مح انما المح الانطباع في الصغير
وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي
قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين
ان التقيا يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا
وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موضع
واحد وان تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة
المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لابد من تأدي الصورة
من الجليديتين الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فان عرض

ان لا يتأدى الصورتان من الجليدية الى الملتقى متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين
الاول انا اذا كان هنا شاخصان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا
وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كانا
لا ينظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب
في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة
احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا بحاله وزايلا معا
ثم اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من
تعدد السهمين او تعدد موضعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر
اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موضعهما في حالة واحدة متحدا متعددا معا وانه محال والثاني
ان الروح الذي هو جسم لطيف فمن الممتنع نفاذه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه ولا يتأخر
واذا كان التقدم والتأخر جائزا عليه ثم يلزم وقوع الحول في اكثر الامر لاكثر الناس لان الروح
الباصر اذا تجاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات
الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى اي المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى بنطاسيا
اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال
من انها مدركة او معينة على الادراك والمدرك اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي
الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف
وهي المتخيلة واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار
الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات
الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاحمر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده و
لا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانها لا ترتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه
لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر تجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة المتأدي اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوى تؤدي مدركاتها اليها فتجتمع
فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميناها الحس
المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس

ليس الا واسناد الحكم الى القوى مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها فقد يكون بارتسامها
فيها كلها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها
كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها في الآت لها كما اذا حكمت على هذا اللون
بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا
الى قوة اخرى تجتمع فيها الجزئي والكلي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات
هو الحس المشترك كما توهم جماعة لتم ما ذكروه اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات
ليتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة يدرك انواع المحسوسات ويحكم بينها وثانيها انا نشاهد
القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذلك الا لان لنا قوة
غير البصر عنده زوال المقابلة وترتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع بان الارتسام في البصر عند زوال المقابلة
والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال
الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة
تعقب الثاني فيكونان معا وثالثها ان المبرسم اي من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه
وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل
فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا يراها غيره ممن سلم حواسه وهذه الصورة غير مرتسمة في
البصر اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم في الخارج بلا فرق
فرق عند الملكي المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار
بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو
الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمرض آلته
المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة فاستولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا كما يخترعه و
في الخيال او صورا اكتسبها من تلك الصور المحروسة على طريق استفادتها منه من خارج ولما لم يكن له
شعور باستفادتها منه من خارج لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التي هذه صورها
موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق
له اي ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك
لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان الصور المحسوسات تقبلها عندنا وحفظها فعلان

تختلفان فلابد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدا القبول
هو الحس المشترك ومبدا الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا
الشيء ثانيا فلو لم يعرف انه المبصر اولا لما حصل التمييز بين الضار والنافع والصديق والعدو
واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها
الخيال وبان الحس المشترك مبدا الادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس قد تقبل
الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدا الاثرين مختلفين واجيب بان
الخيال لابد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض
تقبل التشكل لمادتها وتحفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبداية الحس المشترك للادراكات
المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها
من جهة قواها المختلفة اقول هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون لها الا قوة القبول
والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون
الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد دليل آخر وهو ان الصورة الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى
احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحصل بادنى التفات وهو الذهول
فلولا انها تخزن في قوة اخرى ليستحضرها الحس المشترك من جهتها لما فرق بين الذهول والنسيان
واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات
النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يحصل فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا
منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفوس ومعلوم ان
تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة احساس اولا من جهة
الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس
والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة حافظة من الحس المشترك او الخيال ومن تلك
القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي يدركها
الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه
المعاني لابد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا
يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانها لا يدرك الا ما تأدى اليه من الحواس الظاهرة

وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة
لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لمعانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك
له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها
بواسطة كل منها بآلتها الخاصة بها ولا يلزم كون محل الصورة والمعاني قوة واحدة لكن تشكل
هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم الذي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك
القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ وحافظة
المعاني غير الحافظة للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور
المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب
الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب
المعنى بالمعنى كما في قولك ماله هذه العداوة له هذه [illegible] وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك
صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كقولك هذا اللون
ليس له هذا الطعم وقس على هذا وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين
وتفصيل الصورة عن الصورة كما يتخيل انسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم
صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته بضم بعضها مع بعض او فصلها
عنه وح يسمى مفكرة قالوا للدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني
فكمنفذ فيما بينهما من رد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل
الخيال مؤخره والمخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير
وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا احساس هناك من الحواس فيكثر تصادمات المؤدية الى
الاختلال الفصل الخامس في الاعراض وحصر اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان
الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختار المصنف
وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للتسعة التي جعلها ارسطو
واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف
وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله ويحصر الى مقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة
لانه لو كان راجعا الى الاعراض كما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة

والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما في الخارج داخلان
في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سياتي اعتبار قيد يخرجهما
عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس العالية وبيان
انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا
وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا
غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا
يكون ح هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول
بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك من قبيل اطلاق
اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل من قبيل اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد
وان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين الماهيات المختلفة الحقيقة
حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا يناقش في
كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس شامل لها
واما كونها شاملة للاجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب
بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها لجواز ان يكون بعضها اجناسا مفردة واما انه
لا جنس عاليا غيرها فلا حاجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي
تتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشر مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار
ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض القسمة لذاته فالكيف وان اقتضاها
فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا
فاما كم غير قار فمتى او قار فاين او ينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف واما
كيف والنسبة الى ما اليه اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان
كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له او اليه الاباعاض فيؤول الى النسبة الى العرض ويندرج
فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء وتقليل الانتشار الاول الكم يريد ان يذكر المباحث المتعلقة
بكل واحد من المقولات التسع فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية لان العدد من الكمية
عارض للامور المفارقة للكيفية اعني المادّيات وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات
فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا

لا ينفي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال ان
العدد يعرض لجميع المقولات حتى للنفس والكيفية لا يعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي
فلان الباقي اعراض نسبية لا تعود لها في ذوات موضوعاتها بل بالنسبة الى غيرها بخلاف الكمية
فانها متقررة في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداه فمتصله القار جسم وسطح وخط وغير القار
الزمان ومنفصله العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته اي يمكن ان يفرض فيه
اجزاء فان كان بحيث يكون في كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل
والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها
ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها
بداية للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها
اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان
والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث لو
انضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه شيئا لم ينقص ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة
وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس
الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة
واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي
العشرة وهي الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات
لذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين
منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملها قبول
المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلث يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم
المساواة يعني اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او زائدا او انقص وهذه الخاصة من الخواص
الذاتية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير
ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكن ان يحكم بينهما بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر امكن
ان يحكم بينهما بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم
يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته

والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهي ان يفرض فيه شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل
وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل
عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لعروض
القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند
حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا تبقى معه ومنها امكان وجود العاد فيه
اي اشتماله على ما يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في
جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه
قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعدد لان التضعيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد
مبدؤه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور
فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلث شاملة لجميع اقسامه
من الاعداد والمقادير يعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا
الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي
التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاول لان المساواة لم يعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم
بها دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك
بالحس والكم لا يناله الحس فهو جاز ايضا انما يناله مع المتكمم ثم لا واحد منهما ان العقل يجتهد في تمييز احد
المحسوسين عن الآخر فلذلك يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن
عن التعريف فامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل
وقال صاحب المواقف كان احد القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في
كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال واري انه قد بنى ذلك على ان قبول
الشيء عبارة عن امكان حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا
اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء دون شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا
قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول
لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل
بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل واشتهر بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية والفرضية ليس
بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما عرفت مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الوهمية فلكنا

نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء فهي بالفعل
حاصلة لهما بالفعل وان اريد بها نشأ الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى
حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض فالكم
بالذات هو الذي عد من المقولات اعني العدد والمقادير الثلث والزمان والكم بالعرض ما له ارتباط
بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال
في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء
هذه التعلقات مصححا لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها
في الشدة او المدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على
الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم
المتصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا اشار بقوله ويعرض ثاني القسمين منهما لاولهما
اي يعرض الكم المنفصل الذي ثاني القسمين في تقسيمنا الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي
هو اول القسمين منهما اي الذاتي والعرضي فقوله منهما من تتمة اولهما والضمير في قوله منهما الى الذاتي
والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم
المنفصل بالذات للكم المتصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض
ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالشخص وفي حصول التنافي وعدم الشرط
دلالة على انتفاء الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم
التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني في
حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط
الضدية للكم دلالة على ذلك واما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم بعض انواعه عارض لبعض
فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما والكم المنفصل
بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط
الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا
وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد موضوع
واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد

ولا بين مقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضناهما عددين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما
بالنسبة الى الآخر وكذا كل مقدارين هكذا ذكره واقول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون
عارضا للآخر ولا مقوما له على ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا
قد سبق ان الاعداد انما تتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعروض بعض انواع
الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان كل واحد من الخط
والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي
الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو
انه يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز
ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد ايضا
اذا اشتهر بما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط
اي يعرض الخط للجسم بلا توسط بينهما كما في المجوز للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف
الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اعني النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني
ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا
السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال
هذا العدد اكثر واقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من
الكم المنفصل بحسب تجزئته بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال
هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف
من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم قد يكون تعليمية وذلك بان يوجد كل منها
لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فاذا
تخيلنا الشخص اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان
ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي
الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يرتسم الا في آلة
جسمانية يجب تناهيها بحسب تناهي محلها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في
الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى
امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى

على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة
في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز ان يكون
الجسم المتخيل غير متناه صورته الحالة في القوة شاهية واذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات
الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح
وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية
لان العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت
العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسية والحسابية تعليمية
ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم رياضة للنفوس لاستئناسها باليقينيات وبتبعيدها عن
الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يتخلل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع
الثلثة يختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يوجد لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان
يوجد بشرط لا شيء ايضا بخلاف الخط والسطح فانهما يمكن ان يوجد لا بشرط شيء ولا يمكن ان يوجد
بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات بحيث يكون ما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي
الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط
مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن تخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان
كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا
لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد بجهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل لها امتداد عرضي
او عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في
جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة فلا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا
جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن
تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا ليشهد بذلك كله
الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد مر آنفا انه لا يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه
وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل مصرح بذلك وتخلف الجوهرية عما يقال
في جواب ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة
للحقيقة والافتقار الى عرض فالمقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان
والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام له دليلا عاما في الجميع اولا ودلائل خاصة كل واحد

منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهر يتخلف عما يقال في جواب ما هو
عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع
اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض
عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان اما ما ذكر في تعريفات هذه الامور مما يتخلف
معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص
بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقة الجسمية المتشخصة فان الشمعة
المتشخصة بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص
ممتد في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط
الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت تتفاوت مقاديرها
بحسب مراتب الطول مع ان الشمعة المتشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال
فكذا المتبدل ليس بعدا وما قطعا ولا سطحا لظاهر الشمعة كالشكل بل اعماقها جميعا وليس جوهرا
والا كان جزءا منها ويتبدل تشخيصها بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها
في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم
بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا
بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالمتبدل ليس منحصرا على السطوح والاشكال بل
والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلث اعني الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصور زيادة و نقصانا
وتختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تعينها بتعين
مساحتها والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المتبدل اذا انتسبت بالتخلخل والتكاثف
لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به وتركب
الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها و[illegible]
تختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما شاملا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان
مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة
والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين و
والجسم الطبيعي باق بحاله لا يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل
للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان و [illegible]

امكن قوما ان يتصوروا اجساما غير متناهية وما يكون اثباته للشيء يفتقر الى برهان لا يكون مقوما
له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت للشيء بسبب من خارج
عنه لا يكون مقوما له لا يقال ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلله وعلة الجزء قد يكون خارجا عن
الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع
النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب من خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم
الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا
بالوجه فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان او لا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
مع حكمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجهها لا بكنهها وقد يقال
ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانقطاعه هو امر عدمي فلا يكون
جزء الامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم توجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية
موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به واعترض عليه
بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس
مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والنقطة والخط بانها صفات
الجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها
يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص
بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار مفتقر الى المقدر
والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات
التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء
فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير بقوله وتخلف الجوهرية الى قوله يقتضي عرضيتها اشارة
الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله يقتضي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان
والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق
بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق
بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما
وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف الجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط
وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست اعداما لكنها متصفة بالاعدام

مع نوع من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي وانما
انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ذو
وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف يكون ذات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع
له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض
عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى
الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك
انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد
هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد
في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا ينفصل شيء منهما اعني يكون
كل واحد منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما
الاخر لا يكون معدوما لاستحالة التلاقي في الموجودين بمعدوم بل موجود منقسم في الطول
والعرض وهو ظاهر دون العمق والا لزم اما تداخل الجسمين واما كون التلاقي ببعض ما فرض
انهما متلاقيان به وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها
متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده
ولا شك انه امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على
ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا
عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر ويلزم التداخل والا
فح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على
تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان
اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف
ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين
من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له
من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف
بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق
اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط

يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة
من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر
فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجنس معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي
واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل
فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره ههنا
ولم يذكره عند خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها انما يعرض للكم المتصل بسببه
وبما اعتبار بانه لا يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان التناهي من الاعراض
النسبية الكيف وقد يرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس
العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وفصل ولا فصل لما تقدم من انها لا
جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيفية بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض
النسبية الا ان التعريف بها لكان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية
ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي
اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجواهر والكم والاعراض النسبية
ومن جملة الوحدة والنقطة من الاعراض ومن الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما
ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعل بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط
حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فلما
ذكروه رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به
واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات
النفسانية والكيفيات المختصة بالكم والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من رد اثباته بالتردد
بين النفي والاثبات وذكر وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا والاول الكيفية المحسوسة
والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفيات
النفسانية فما لم قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم لا يجوز ان يكون ذلك
الكمال غيره وان لا يختص فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة
ولا يكون ضعيفا استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته
انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس

وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس
الادراك الاول الكيفيات النفسانية والثاني اما ان يكون متعلقا بالكمية اولا والاول
هو الكيفية المختصة بالكم والثاني لا يخ اما ان يكون استعدادا او فعلا والاول يسمى كيفية
استعدادية والثاني الكيفية المحسوسة فيقال لم قلت انا الاجزاء على الفعل هو الكيفية المحسوسة
لم لا يجوز ان يكون كيفية هو فيها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بدأ
بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات
المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها
وكلونها لعمومها او خصوصها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات
مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها
المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكون الحرارة من حيث هي قد يوجد تابعة للمزاج كما في الفلفل
وهو معنى قولهم لشخصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا
اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها
شديدة الشبه بان ينفعل بها فتميزها عن الكيفيات الراسخة وبينها على تلك المشابهة وقد
يقال هذا القسم لشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين
القسمين فنقص من الاسم شيء واطلق الباقي على سبيها على صورته وهو عدم ثباته وسرعة
زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال فالوا
ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء اصلية قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا
ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات يكون محددة الاطراف
مفرقة الاتصال للعضو فيحس ههنا بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ستة مربعات يكون غليظ الاطراف
غير نافذة في العضو فيحس فيها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى
اجزاء صغار ويكون شديدة النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يلاقي هذا التقطيع هو الحلو وكذا
القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع يفرق البصر هو الابيض والذي ينفصل منه
شعاع جامع للبصر وهو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة
بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته
بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال

الامام

الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية فالاستدلال على الضروري بايت عنكن
المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان
والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما قيد بالملموسة بادركنا
الندفع ما قيل من انا لا نم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة
من احاطتها فتبصر لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف
هذه الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في
ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا لآلة البصر اثراله ولآلة اللمس اثر آخر وليس في الخارج كيفية
محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة
في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة
ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية
ورد هذا الجواب بمنع الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت الكيفيات في الاجسام الخارجية
لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح
والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد المشهوري
فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون
بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات بين الاطراف فجاز ان يكون كيفيات
من الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها
تضاد حقيقي فيتغاير ان قطعا اقول ليس لشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنس الشكل والكيفية
وهو غير مفيد ههنا لانه لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما اراد
المعترض وهذا معنى قوله لا اصل لهما في الحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات
وبالعكس اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات
ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه
الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثالث وايضا هذه الكيفيات
المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها
اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد يحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون
الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام يغاير الخاص واما ان المزاج

لا تحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا نعني بالمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا
الذي يستحر بالقياس الى البرودة ويستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة
فيكون كيفية ملموسة فهذا اوايل الملموسات فهي اوايل المحسوسات لوجهين احدهما
ان القوة اللامسة يعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن ساير الحواس
الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء
الحيوان باعتدال الامزجة فلابد من الاحتراز عن الكيفية المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك
جعلت هذه القوة منتشرة في اعضايه فالحكمة يقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما ساير المشاعر
فليست في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات
المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار
لما توقف على توسط جسم فلابد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغل الحاسة
بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على كيف الرطوبة اللعابية
بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزايه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذايقة فلابد من
خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس طعم مركب وكذا
الشم يتوقف على جسم متكيف بكيفية ذي الرايحة او يختلط باجزايه فلابد من خلو الجسم في نفسه
عن الرايحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلابد ان يكون في نفسه
خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة الى توسط
حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات
اوايل المحسوسات لما عرفته كذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات
وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل يدرك
بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموسة
بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات
ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيان عن التعريف فما ذكروه من خواصها لم يقصد وانها
تعريفها بل القصد والتعريف احكامها قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد بواسطة التسخين
ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة اللطافة والكثافة وكل ما كان الطف كان اقبل
للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع فيه من الارض لا جرم

اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزايه ثم الالطف دون الكثيف فانه
لا ينفعل الا ابطأ وربما لم تفده الحرارة خفة يقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة
الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات
لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها يقتضي الحركة الى امكنتها
الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة
معدة للاجتماع الصادرة عن طبايعها بعدما زال المانع الذي هو الالتيام فتسمى الاجتماع اليها
كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب قالوا ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع
المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتيام
اما الذي يكون التيامها شديدا فلا تخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال
اولا وعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدث حركة دورية كما في الذهب لان النار لا تفرقه لان
الالتيام بين بسايطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار
فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر
وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص وتليين كما في
الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة حدث مجرد السخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة
باعمال تتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى
عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي
كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما يكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال
الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق
المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات
فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحركت بطبعه بما يفيده الحرارة من الخفة الى الفوق
ويختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية صغارا فيصعد معه فيكون بمجموع ذلك بخارا فالحرارة
يكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات
فانها اذا اثرت في المركب المتخالفة الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت
من تفرقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المتجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة
توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها ومما نشاهد ان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل

الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء
من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة الكيفية
الحقيقية الحرارة يطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة
المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس او قرب منها وثالثها الحرارة
التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب
والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك نسب اليها كجد اثنية البدن وافلاطون تسميها النار
الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها فذهب جالينوس الى انها حرارة النار
العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل
منها مركب كان ذلك الجزء الناري يطبخ المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث
يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فيحصل
بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب
فذلك الجزء الناري الذي شانه ونعته ما ذكرناه وهو الحرارة الغريزية وانها كما يدفع البارد
الوارد على المركب بالمضادة كذلك يدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب
اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية يدفع اثره مما يفيد المركب من الانفعال الحاصل بالطبخ
والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة ليس بالماهية بل التفاوت بينهما
كون الغريبة جزءا من المركب وكون الغريزية ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت
جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة جزءا من المركب وعند ذلك يفعل فعل
الغريزية والغريزية يفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة
لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس
والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة
النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام
السماوية فان المزاج المعتدل بوجه مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت
العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها تناسب البساطة السماوية
فتفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس
وفرق بين الحار السماوي والاسطقسي فكذلك الحرارة يتبعها الحيوة التي لا يتبع الحرارة النارية

واستدل ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول
ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة
النار عند ما يقوى على الفواكه تحرقها واما الملك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار
يترع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس
ولا يبصر في ضوء النار والحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف
الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان
الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما الملك فانها
اشتدت كما في الشباب ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية يفارق البدن مع مفارقة
النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية يبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت يعدم ما كان يلمس
ويدرك من الحرارة في بشرته ويعفن وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج البلا
ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من الخارج وتحقيق ذلك ان العفونة من حركة الاجزاء النارية
التي لم يستحكم امتزاجها بما استوجبت به من الامزجة الرطبة الى الانفصال فيحيل ما يلقاه من الهوائية بحركتها
الى الطبيعة النارية فيزيد بذلك ويستولي فيسخن بها الرطوبة وتغلي غليانا ينفصل به لطيفها
عن كثيفها فينحل الممتزج اما الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولي عليها
العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة
الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كان يمنعها في مدة الحيوة عن ان يستولي
على رطوبات البدن فيعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل موجودة
في النبات ايضا لان بها لا يعفن العينة في شجرها كما يعفن اذا قطعت وبها يكمل الطبخ في النبات من فعل
حرارة مثلها الا انها لا يظهر في لمسه ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني
الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر
انها جنس تحته انواع اربعة والمفهوم من عبارة المتن ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المخصوصة
المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة يطلق على الكيفية الملموسة
وعلى الحرارة الغريزية التي لا يدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة
لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما يقال من ان معناه ان الحرارة يطلق على
معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية

والكيفية الفائضة من الكوكب والحادثة من الحركة ففي غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية المحسوسة
من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله صفتان احدهما سهولة
التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول
وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه يقتضي ان يكون النار
ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي عندنا بسبب
مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول
الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى
الرابع لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماوات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد
ايضا بانه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه باطل لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج
باليابس افاده استمساكا عن التفتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان
الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن بقي لزوم كون الهواء
ارطب من الماء ويمكن الجواب عنه بانه ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة
فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون
الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد مما في الماء لم تكن السهولة في الهواء ازيد
مما في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق
قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والآخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني فقالوا كيفية
تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد
التصاقا فانه ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا
واشد من الماء لانه اسهل التصاقا فانه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو
اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة
الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل
الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا قال الامام
الرطوبة بهذا المعنى ان سلم انها وجودية فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك
المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة وكانت الهواء

دايما محسوسا ويجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنون ان الفضاء الذي بين السماوات والارض
خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان
للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في بحث الاسطقسات من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب
النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق
محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما
من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء ولا يوجد في الهواء وبما اشتهر من ان خلط الرطب
باليابس يفيد استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك
على جسم رطب بالمعنى الثاني حاويا على ظاهر جسم آخر ويسمى هذا الجسم الآخر مبتلا فان نفذ في عمقه
وافاده لينا لا يسمى حينئذ مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل
بشكل الحاوي ومما تشابه ان اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز في الباطن ويكون
للشيء بها قوام غير سيال فينفعل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا ينفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب
الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات الملموسة الاستعدادية
قال الامام قد ظن في امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان
الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتئا وبعضها غائرا والملاسة عبارة
عن استوائها فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان اللين هو
الذي يتغمز وذلك لما يتم باموز ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير العارض لحدوث
تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان
بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول
عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الثاني وهو من الكيفيات المختصة بالكميات والثالث
المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة لا صلابة فيه
وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة
واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان طلقا
والخفة بالعكس وهما لا محالة باعتبارهما من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما
مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم
والمراد بالمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية

يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي
يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء والثاني
كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكذا
الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار
ويطفو على الماء والثاني كيفية يقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط
فعلى ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول ينبغي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء
اعظم من مسافة مكاني الارض والماء وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار
الاول ينبغي ان يكون الامر بالعكس اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني
النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك بانه ان فرض جزء من الماء مماسا لفلك القمر ثم خلي وطبعه
تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب
كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطباعها تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت
ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل
المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في
مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض
والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خلي وطبعها
تحركت الى ان تماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة
اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك
فانها حينئذ يتحرك بطبعها الى ان تماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء
والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها حينئذ يتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها
الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من المسافة الثانية
واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها
كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه

وانما اعتبرنا ثقل الماء بالقياس الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يشاركان
في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة
على حصة الخفة فيه والحال في الهواء بالعكس فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر
بالقياس الى الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين
بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة
الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة
الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن بل قد سبق الى الوهم ان ثخانة
العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطح المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط
والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول
نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرضها خليت وطبعها فانها حينئذ تتحرك الى ان يماس
مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطباعها
فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء
ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت
في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز
والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصتين من
الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين
وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط و
اخرى من المحيط الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد في المركز لا يتحرك
بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل المطلق
اذا صادفه قد يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر
وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن
فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا
يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل

ما هو في المضاف من كل منهما حيث نقل المطلق على المضاف وباخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب
عما اورد على ما ذكرنا في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند
مقعر النار وخليا وطبعهما لتحركا نحو المركز لكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء
ثقيلا اضافيا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان
النار والماء اذا فرضا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء
خفيفا مطلقا وليس كذلك فان قيل على ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل الاضافي فوقهم لكنه
لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تعريف الخفة الاضافية فوقهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد
يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانهما الطبيعي
ومقصدانهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عنى بمنع
المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح
ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان المضاف منهما
اعني الماء قد خرج من مكانه الطبيعي وزايله فغاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقدر تحرك
ثلاثة عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب
الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى
المركز حركة لا يبلغ المركز وذلك بقطع كل المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان
فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط
كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك
الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن
يقطع كل المسافة التي بين المركز والمحيط حتى وصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل
طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو
الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه وهو ينقسم الى ذاتي
وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي
على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في
محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في
السهم المرمي وان كان حدوثه فيه عن تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور

فنفساني

فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضت القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته
على وتاير مختلفة كميل النبات الى التبرد والتزيد فالمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنها الحركة و
السكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من
يجعل النفساني اعم منه ومن احدى قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه
بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا
ويخص الطبيعة بما يصدر عنها الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة
للحركة اي هو سبب مقتضي للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره
يصد عن المانع شعر يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب
متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية
فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة
والضعف ايضا ليتعين لكل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك هو الميل وانما قيد
المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بسبب ارادة المرتبة
على اعتقاد ملائمة تلك الحركة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب
متفاوتة ونسبة الطبيعة الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر
ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة
كرقة المعاوق المخروق وغلظه اجيب بانه لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها
الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل وقيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي
محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم بالضرورة
انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في توسيط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في
انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظ وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة
الكيفية فلا وان وجود الميل حال السكون لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون
علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفة متضاد يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا
في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا
كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين
كما كان السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا

اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز اجتماعهما
لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى
خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول
فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون ميلان مختلفان
يمنع كل منهما الآخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان
في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة اليهما وانه باطل بالضرورة
ككونه متحركا اليهما معا اقول احد المثلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا
اليه آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي
بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد المشهوري واذا كان الى جهتين متقابلتين
كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل
الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف
الحركات القسرية والارادية هذا واقول الحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان
ان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد ولا تضاد بين ما سواهما من المتولد لانهما قد يجتمعان كما في الحجر
المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظاهر وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف
في السرعة والبطو الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف
لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض
ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان
الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولاشك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه
فلذلك كانت حركته ابطا واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى
وقعت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما ميلا مقاوما لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق
نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه قائم
في المجذوب فعلا لم يبق الا ان يحدث فيه مما نعا الفعل الآخر فاذن قد فعل في كل منهما فعلا غير المدافعة ولا
شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن العارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهة وبدافعتها
لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة

لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذب بان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب
ولولا ثبوته لتساوى ذو العايق وعادمه يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لابد فيه
من هذا الميل في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم
القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العايق وحركة الجسم العديم المعاوق والتالي باطل
بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لاميل فيه لا طبيعيا ولا
نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل يعاوقه ما بالطبع يقطعها فيكون
انه يقطعها في زمان اطول ولنفرض جسما ثالثا فيه ميل اضعف من ذلك الميل المفروض اولا نسبته
الى الميل المفروض اولا كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون
في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافته فيتساوى حركتا متسويين ذي عايق وغير
ذي عايق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق المقام بما لا مزيد عليه من النقض والا
برام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وصنف آخر من يعني الكيفيات هو جنس متنوع بحسب تعدد
الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها
يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني
عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا يعني
عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء وكلما ازداد انضمام
اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق فنسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل الى
جهة السفل واعتماد الخفيف من جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين
مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى المحل الاعتبر
لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى المحل الاعتبر وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بحسب
دواعينا ويتنفى بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشيا بعضها لذاته
من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشيا بعضها يتولد عنه
لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه بلا توقف
على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلاثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها
متولدة عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة
كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق ومنها اي من الاعراض المبصرات وهي الالوان

والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض
ومنها اول المبصرات فان الامور التي يدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم
والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والشفيف والكثافة والظل والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة الى ما
ذكرنا فالترتيب داخل في الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة في الترتيب والشكل والا
والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد
والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة
تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك
بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصرات بالذات عند الجمهور
هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات
وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سهى فزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو
ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون
يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل
من الضوء واللون طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهو
الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللاول حقيقة اي للون حقيقة تنبيه على بطلان قول من
زعم انه لا حقيقة لشيء من اللون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل
يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل يتخلل بتلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية
وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع
المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار
غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء غلط
لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض والامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه
ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هنا
اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية
في الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان

اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينهما فعل ولا انفعال وابعد من ذلك وضع
الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد منه في
حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد
يتخيل بعد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف
الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج
الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى جسم ونفذ في اعماقه اخرج الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى
ينفذ الضوء في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت مالت
الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد متمسكا
بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جملة الالوان كلها بخلاف السواد والقابل
للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ
بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي منه دافعا والخيالي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني
وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراه عنه وان اريد بالقبول الامكان
الجامع للفعل فالكبرى ممنوع والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد يكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة
في الصور المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك ان في اختلاط الهواء بالمشف
سببا لظهور البياض لكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير
ابيض مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وتهوية بل اخرجت الهواء عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء
المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف
ثم يطبخ في ماء طبخ فيه المرداسنج بعد ما طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك
المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرايب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف
متفرق يدخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ
بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وما استدل
به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضيء بالمشف امران احدهما اختلاف نوع
الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى
الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان
فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا لمخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب

السواد والبياض لا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس من
الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم
والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة
فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون
هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو تخالط الهواء
للاجزاء الشفافة مع ان في التلازمين نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض تخيلا كان او تحققا
على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد
والبياض المتضادان يعني طرفا الالوان السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما
يتواردان على موضع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد
والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما
لا تخ اما ان يبقى كل منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة
اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ
المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد
واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم
عدم اجتماعهما حينئذ لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم حينئذ ان
لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء
شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين
معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما
او احدهما ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية
اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهم من الحكماء فقالوا انما يحدث اللون في الجسم عند
حصول الضوء وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكون الجسم في الظلمة مستعدا لان يحصل فيه
عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه
او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق سواه هناك والثاني بط لان الظلمة غير مانعة
عن الابصار فان الجالس في الغار المظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان عدم الرؤية
لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض

مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض اشد من
ذلك وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة بالماهية يوجد كل منهما مع مرتبة من
مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس
من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها
فقدت الالوان كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل نعلم منه لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون
المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون
للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها
الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في انجلاء اللون
الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس
بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف
والظهور فتوهم من تبدل الانكشاف تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو
اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني
بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني
اشد منه في الاول لكن اذا توصل في ذلك تاملا لا تسامحا غير اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون
فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان وجود
الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف
لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعناه وان اراد المعية او الاعم فهو غير مستحيل على انه قد صرح بوجود
الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي التغاير
بينهما مستفاد من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود
شيئين على سطحه احدهما اظ بنفسه للحس والاخر بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا
موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض
او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط
بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا احس مرتبة
من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك
بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا تاما واستدلوا بان اللامع بالليل مثل

البرا عذ يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوؤه في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى
ضوؤه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوؤه في ضوء الشمس وما هو الا لان
الحس لما ضعف لظلمة وكان اللامع قد رئي الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا
تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم يره لمعان لزوال الضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر
فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوا(نها)
عنده فلا يكون كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في
اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد
قد يشتد كان في الضوء فيخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض
عليه بجواز ان الاشتراك فيخالفين الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد انما شهادة الحس واما ان البلور
والماء اذا كان في الظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوؤه وليس لهما لون فلا يكون الظهور ظهور
اللون فالقابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف
والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد بقوله المتبا(ينان)
نوعا ويكون تقدير الكلام فالقابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف متبا(ينان)
نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف
فلا بد اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت
في السواد بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد
نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن هويتهما لما تقرر عندهم من ان المحمول
بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية و
ذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا
يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها يتقدم عليها ذهنا
فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات البعض
في الوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم كنسبته الى الجزئي المتا(خر)
بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك
من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات
متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم

على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم او اولى او اشد
ان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع
مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا الثاني ان الامر الذي يتحقق به التفاوت حتى يوجد
في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء
وان كان داخلا لم يتحقق الاشتراك لان الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد
في نور الشمس دون القمر ان كان من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النور
في الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك فالقابلا(ن)
للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف
فيه واما خارج عنه فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية
التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج بياضا
معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في مهية المعروض وان لم يدخل
في مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض
تساويه في جميع المعروضات اقول وللقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع
تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في مهية بعض
المعروضات فلم لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون
النور تمام مهية الانوار وجنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة
النور وداخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان
خارجا عن المهية كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا
تحقق فلا عبرة بكونه داخلا في المهية المعروضة حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوار(ض)
كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور
الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في المهية
وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول المقدار الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه
التفاوت ان كان مما يناقض التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان
عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مما يناقض لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتيا(تها)
ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا متمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك

والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ندعو ان تفاوت الخط الاطول
والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في
الاطول من جنس الاطول وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان القدر
الخارج على المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن له
من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا
عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من شدة او
ضعف يرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما كليا له افراد لحصته مخالفا للكلي الآخر وضعفه
ط لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر في الماهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد
المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك
بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظ وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال
واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى آخر كما في
السراج المنقول من موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث
للضوء في المقابل المضيء ومقابلة الجسم الكثيف للمضيء بعد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم
اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي تخيل انه ينحدر من
العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرايناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء
من السرعة بحيث لا نتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه
من المضيء ومحاذاته اياه بحيث ما ادى الى تلك المحاذات الى قابل آخر زال الضوء عن الآخر وحدث
في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء
لما كان يحدث في مقابلة المستضيء العرض كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث
الضوء فيما يقابله ظن انه انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه متحرك
وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث
في آخر على حسب تجدد المحاذات كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الراي وجهان الاول
انه لو كان جسما ولا خفا في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا
اشد استتارا والمحسوس الشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة
كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد

الانكشاف واعترض بان الحايل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع
البصر فيه اما اذا كان شفافا فلا كما ان صفحة البلور والزجاج تزيد ما خلفها ظهورا او انكشافا
ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان
جسما لم يكن كثرته موجبا لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل به وكلما كثر كان الاشتغال
به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه او لا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا
وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصر على ما
بين في موضعه دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا
لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالنفس والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما
يكون الى العلو او السفل ويؤيده ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض
في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض مما لا يعقل وايضا ان الضوء اذا وقع
في البيت من الكوة ثم سددناه دفعة واحدة يصير البيت لا محالة مظلما ولا شك انه لا يخرج من البيت
جسم والا لما اما قبل السد ولا وجه له او بعد السد وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ هناك
غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون خلوه جسم بين جسمين معدوما لاحدهما فا
ليعدم ح عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل بعد حصول
شرطه في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كما في الشمس ويسمى
وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بالغير كالقمر ويسمى نورا من قوله تعالى هو الذي
جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذات نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل
من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابلة للشمس وضوء ثان وهو الحاصل
من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا
من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا
لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا للجالس في الغار لا ابصار من هو في
هواء مضيء خارج الغار كما انه مانع لمن ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحايل
المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه
ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار وبقال العايق عن الرؤية

هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما قيل ان شرط
الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا نرى في حال
من ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار لا فيما يكون
مانعا بشرط وقد يستدل ايضا بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن
حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا انا نرى انا
اذا غمضنا العين كان حالها كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض
شيئا في عيوننا بل انا في هذه الحالة لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال في
تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى جعل الظلمات والنور
فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص
كالعمى الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة
من التموج المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية
تحدث بسبب تموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط
مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قلع الكرباس وقرع الكاس بخلاف القطن للعدم المقاومة
والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بتصادم بعد تصادم مع سكون بعد سكون وانما جعل
التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل وجد واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت يستمر باستمرار تموج الهواء
الخارج عن الحلق والآلات الصناعية وينقطع بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن
انقطع لانقطاع تموج الهواء ح قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة انما يطلب فيه اليقين
على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما
فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا
ايضا واجيب بان استقراء التجربيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا
لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا
يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القلع والقرع سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء
من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين ويتبادر لذلك الهواء المنقلب بالجار
من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وكذا يتصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا استعداد
للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء وانما لم يجعلوهما سببين

للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس لا لوجوده في نفسه بناء على
القرع وصوله والقلع لا وصوله وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك
بان التموج اذا كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع
والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ لم يكن السبب
علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله
الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني يحدث في الهواء الخارج
عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي
من القرع والقلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت
ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد ذلك الا في الصماخ لما
ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ
واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار من مكان قريب
او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء منه وتميز القرب والبعد لاجل
ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول
لو صح الاول لما ادركت الجهة على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجيء
الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل
الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد
فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصورتين التساوي في القرب والبعد
المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل
على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقرب والبعد من
الاصوات انما يكون اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيد في مكان البعيد والقريب في مكان القريب
لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسه على ما هو مقتضى في مباحث السمع قلنا
قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل ولا يقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ
ولذلك صار من الابعد في زمان اطول لكن يجوز ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ
لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد اذ انما يحصل بسمع الاثر الوارد من حيث ورد ويسمع ما يجيء منه
الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد الى الصماخ والحاصل ان عند عقلنا يرد علينا هواء قارع

فيدرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع تاملنا
فيتأدى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدا وروده فان كان قد بقي
منه شي متأد ادركناه الى حيث ينقطع ويبقى وح مدرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته
وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة التموج وضعفها وان لم يبق في المسافة اثره منبها على المبدا لم
نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا يفرق بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي
الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر
ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر وقال الامام هذا منتهى ما قيل في
هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه يجب ان السامع يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن
مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة لم يكن
كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه
في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون
موصلا لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم تكن الجهة
ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة وشم الرائحة من جسم انهما فيه وان
لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية
يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه
بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قارا
لاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم
سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين
وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون
سائر الهيئات الممكنة مرجح لسماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت
بل من عوارضه المتعاقبة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء
اجزاء الصوت ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم
من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه
ثم يتجاوزه الى مكان بعيد عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل المسموع القريب
لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتموج لدفعه تموجا آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو

الصدا

الصدا قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث نرى هذا الهواء
المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا ويعرض له كيفية مميزة
تسمى باعتبارها حرفا قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع
والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض
عند الآخرين وعبارة المتن تحتملهما وقيد المماثلة بالخفة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما
فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالخفة
والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في المسموع
بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة ونحوهما فانهما قد يختلفان
مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان في التفرقة بين الخفة والثقل وبين الغنة والبحوحة بجعل الاوليين
مميزا في المسموع دون الآخرين نظرا وهي اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى
حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات
المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة
والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها
من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة
واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما
عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل او متخالف بالذات
او بالعرض يعني الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين
الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما
حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالبائين
اذا كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة وآخر متحركا بحركة غيرها فانهما متفقتان
في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا تألفت تألفا مخصوصا
صار المؤلف كلاما وهو مهمل وموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر وانشاء باقسامه وغير تام تقييدي
وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو
المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا ... والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة

والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم القوم وقالوا اذا صدر عن المتكلم
خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي
الخبر الثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فامعنى
الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة
بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فامعنى
اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي تسميه الاشاعرة كلاما
نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما ثبت الشارع فاما لاعتقاد
ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصد الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار
يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وصرح فيه بينهما على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المنحو اسم لتلك
الآلة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم
قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر
الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه فانه قد يامره وهو
يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين
صورة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي سندا لا
واعتراضا فالمعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده
الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول المعنى النفسي الذي
يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني
حصوله في الذهن مطلقا ومنها الطعومات التسعة الحاصلة في تفاعل الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات
المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة
او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا
ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة تنقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في
اللطيف حدث الحرافة وفي الكثيف حدث المرارة وفي المعتدل حدث الملوحة والبرودة ان فعلت
في اللطيف حدث الحموضة وفي الكثيف حدث العفوصة وفي المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة
بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدث الدسومة وفي الكثيف حدث الحلاوة وفي المعتدل
حدث التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم

في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس
بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد فهذه هي المعدودة في الطعوم
دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع
وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة
فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلا او قابلا لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة
في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النية يحس من كل منها بطعم
ولا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف
النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف
بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره
وباطنه معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار فالزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة
على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل اسباب الطعوم دعاوى
خالية عن الدليل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما تفيد بعض النفوس
ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة للاجسام التي يدركها اذ ما من شانه التفريق لما
عرف من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية
الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فيفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها
انقص الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان
كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع ح اجزاء الحرارة ويفرق تفريقا عظيما
لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة ح في غاية البعد عن
الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دون
ما ذكرنا اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا ضعيفا لكنها تكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا لم تقاوم
الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق
ضعيفا فلا جرم يكون الكيفية الحادثة فيه ح غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل
الحرارة في القابل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل
للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم
والضعيف فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى

فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرافة والمرارة يميل الملوحة الى المرارة مرة والى
الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتوهم
انه حريف ويحققه انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان
سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة باجزاء ارضية محرقة يابسة المزاج
والطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح في
المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك
حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة يفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة ادنى تاثيرها
التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات
الحادثة بواسطة التفريق اشد من المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات
مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فيفعل البرودة في القابل الكثيف
عفوصة لانه يتضاعف التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ فيه وقفها فيجتمع اجزاء
البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية
يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة لان الحموضة يحدث من فعل البارد
في اللطيف فان التمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا باسخان
الشمس المنضج زاد حموضة ويفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة
وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف
على قياس ما مر فيحدث كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة
ظ واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فيتفرق الطعم
عنه تفرقا شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون التفرق عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي
هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا
بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين
القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق
والتكثيف التليين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم
ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة
المقاومة بين القابل والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحس

منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة
يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف
فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية
لا يؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه
الكيفية لعدم تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم
احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه
بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة
ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر لان المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما
عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح
المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون
اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة
ثم تميل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه
بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون
ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم
لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها
اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم
المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد فاقتضى كل سبب فيه طعما من تلك البسائط حصل
فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم
المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة من الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما
في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص
به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان
ومنها المشمومات ولا اسم لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة
ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة
الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح وقد يشتق لها اسماء من الطعوم المقارنة اياها كما يقال رائحة حلوة
ورائحة حامضة والاستعدادات المتوسطة بين طرفي التقابل النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات

الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها تنقسم باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول
اثر ما بسهولة او سرعة وهو وهي طبيعية كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو
اللاانفعال اي تهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا
هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة يتعلق بامور ثلثة الاول
العلم بتلك الصناعة والثاني القوة على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون
الاعضاء بحيث يعسر عطفها وثنيها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث
فان قيل لما اعتبر في كل واحد من الاستعدادين القابل للانفعال واللاانفعال الشدة والنحو صح
عنها اصل القبول الذي ينسب اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا للامر
انه يجب ان يكون ويصح ان يخلو عنه ذلك الامر وهذا امر اعتباري اتصف به كل شيء ثم انه قد يوجد فيه
امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا او بعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات
فاصل القبول من الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون
الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال
وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما
توسطا معنويا بان بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فبطل ما توهم ان المتوسط ههنا ليس حقيقة
ولا مجازا فيكون اطلاقه خطا من حيث اللغة والنفسانية حالة او ملكة النوع الثالث من الكيفيات
هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان
دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية
ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا بالعارض
بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير حكيما منها العلم
اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد
به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنفس يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق
ان كان مع تجويز نقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا
وان كان مطابقا فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل المراد
الثبات بامتناع الزوال وحينئذ لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن
عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا

للتقليد قطعا لانه قد يكون عسر الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات
في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها
عن مباديها التي لا اشتباه فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة
ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد ههنا
وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز فقولهم
صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تميزا اي توجب لمحلها الذي هو النفس
تميز الشيء يخرج الصفات التي توجب لمحالها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة
مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تمييز المحل وتمييزه معا وقولهم
لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه
كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد
اعني ايجابها ولذلك التمييز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة
القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو لاحظنا هذا السلب لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد
وان لم نجوزه في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان نسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات
الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين وتناوله التصورات باسرها بناء على زعم بعضهم من ان
التصورات لا نقائض لها ولهذا ذلك في بحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق
اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبها وان لا يكون التصورات ايضا علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال
كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيضه ذلك التمييز ولا يحد اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور
والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكره في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف
بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم
بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون
بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة
العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وقد ينقسمان الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق
الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني
ما لا يتوقف حصوله على النظر ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثل مغاير بمعنى لا بد في
العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام ثبوتية

صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول
باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود
الذهني للاشياء بانفسها لا باشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته
ولا مثاله وقيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا
على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا
بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بانطباع كان الآخر ايضا كذلك فان قيل علم الله بالموجودات
والمعدومات ليس بانطباع مع جريان الدليل فيه بعينه اجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين
احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والآخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء
انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور
المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على الآخر
لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع
معناه ان المعلوم اذا لم يكن حاضرا بنفسه عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ذادهم
قايم البرهان على القول بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه بالاشياء انما هو بحضورها
انفسها عنده لكن في العلم بالمعدومات ولواحقها وخصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها
مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول
صورها في مجرد آخر وقوله وحلول المثال مغاير جواب نقض مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم
بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك
من الصفات المتضادة الممتنع الحصول في النفس عند تعلقها بها والتالي باطل تقرير الجواب ان العلم
بانطباع مثال المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات
واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم ان لو كانت تلك اعيانها حالة فيها لا اشباحها وامثالها
وتتمة هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يعقل الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم
عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال قوله ولا يعقل اشارة
الى بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن كما بيناه من ان الاثنين لا يتحدان ويختلف
باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في

[illegible] فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين
على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى
من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى وانه مح وقد يمنع عدم الاولوية
في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا
في حقنا واختاره المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء
المتغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان يكون المعلومان بعلم واحد حادث بحيث يجوز انفكاك
العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم
بذلك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين في الجملة وهذا
لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دايم فيجوز الانفكاك
دايما وفيه المط قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان وذهب
ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع ههنا
بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المودي الى وجود الصانع
غير النظر المودي الى وحدته وانه مح بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان
بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض
وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون
التعلق بهذا غير التعلق بذلك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة
كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع
المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المص في شرح المحصل
من انه اذا فسر العلم بالتعلق انه يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان
الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب
نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلم كالحال والاستقبال اشارة الى
بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حصول الاستقبال
فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد فكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير في
حضرته تعالى فزعموا ان علمه في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجوده واما
اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا

يعبر به صفته نعم وهو بط لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدم في الحال وفي الثاني
وجوده في الحال والعلم لا ينفك عن الاضافة يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم
ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب
آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك
الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين
متماثلتين وتايد بذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوي الاشكال
يعني في علم الشيء بنفسه لتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوي
ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه
الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب
ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك يمتازان فلا استحالة
وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولاشك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون
عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه
سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانا
اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض
سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة في الجوهر جوهر لا عرض لصدق
حد الجوهر عليها وهي ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر
كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي
بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هو باعتبار وجوده
الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا من حيث كونه معلوما موجود
في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض واما
صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة
في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب
انها قائمة بالذهن قيام ما في الكيفيات النفسانية وفرق بين الوجود في الذهن والقيام به وقد
استوفينا الكلام فيه في بحث الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وعلى هذا العلم اما
ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا فتفعله ويسمى فعليا او يكون مسببا

عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا
تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وضروري اقسامه سته ومكتسب يعني ان العلم
ينقسم الى ما حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسام
سته بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات اول وجه الضبط ان
اما ان يكون تصور طرفيها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل
اولا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا والثاني المشاهدات
والاول ان كانت تلك الواسطة لازمة يعني لا تغرب عن العقل عند تصور الاطراف فهو الفطريات
وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول هي الحدسيات والثاني ان كان الحكم
فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهو المتواترات اولا فهي المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات
ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين وبان الجسم الواحد
لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى
المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفكر بالعقائد المضادة كما في بعض
الجهال والله تعالى لا يخلف على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم العقل
بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار محرقة او الباطنة وتسمى
وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها واما الفطريات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها
معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم العقل بها بسبب
تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين المنضم اليها وهو انه لو كان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد
له من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان
السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل لنا بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية
وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت
من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير هذه الوجوه وهو انه لما تكرر المشاهدة
حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم
بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من
الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس قربا وبعدا وكذلك انه يقضي حاكما

جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادات المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة
يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل
اليقين به وان كثرت الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها
الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر الصحيح المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه
قراين وافادة اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في المتواتر على ما ذكر من وجه الحصر وليس
متواترا بلا اشتباه قلنا خبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس
فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقراين فانه انما يفيد اليقين اما باستدلال او حدس
من القراين وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واعلم ان الحدس قد يحصل
بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس
وعدمه وثمة من فرق لان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس
المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات
معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل وفيه ايضا
وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب
الدواء بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا
يتوقف على ذلك وثمة من جعل الاقسام سبعة فقال لما يكون الواسطة فيها هي الحس فنظرا ان كان
هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا اخر فهي المشاهدات والامام حصرها
في الستة من البديهيات والمشاهدات او اعتبر بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات
نظرا الى ان الواسطة لما كانت لازمة للطرفين لكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما
والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر
وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات
موضع بحث على ما فصله الامام في المحصل لاشتمال كل منها على الاخطر قياس خفي وكذا القضايا
التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا
عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلما الحدسيات من قبيل الظنيات ، واجب وممكن اي العلم
ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم لعلته بذاته والى ما لا يمتنع كسائر العلوم وهو تابع للمعلوم

اصالة موازنة في التطابق قوله وهذا اشارة الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة
لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل
انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجابت المعتزلة بان العلم
تابع للمعلوم فلا يكون علة لها قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر
عنه فانه يستلزم الدور واجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل نعني
اصالة موازنة في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان
فكان كل واحد منهما وزن بالاخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا هو المعلوم لان العلم
حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس
وكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس
هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان
يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما
لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علم فعلي اصلا قلنا التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في
العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع مطابقة فان المطابقة والاصالة بالمعنى الذي ذكرنا انما تصور
فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد اما
الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاوليات يريد ان علوم الانسان كلها يفيض عليه من المبدا الفياض
فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعداد بخصوصها اما الضروريات فاستعدادها
باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها
المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى
بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية المجردة عن المشخصات
واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقايس بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها
والمميزة لها واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بلا فكر فقد
حصل له التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات
فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها
واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخر وهكذا ، او باصطلاح

يفارق الادراك ومفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوع عن الادراك يطلق على
معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا
او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا
المعنى يتناول انواعا اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند
المدرك مكفوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك
ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية
متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم
هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم
مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين
المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن
فادى على التفارق والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك
بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار آخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول
اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لها يعني انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول
وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قال
المصنف طاب ثراه بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل
اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول لو كانت العلة بوجودها الذهني علة
لوجود المعلول وح يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها
فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول
قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلوم في الخارج فمعنى كون ماهية العلة
موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها
الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المط واما بعينها من حيث انها مستلزمة للمعلول
او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم
او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات واما بعينها
ولوازمها وعوارضها وملزوماتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام
بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم التام بالمعلول

لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم
العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست
ملزومة للمعلوم قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة
بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في مواضع متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر
الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع
التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدا الاول عالما بذاته من جميع
تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصود يتم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة
يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا
العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة يكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص
والمعلول المخصوص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى الخصوصية الذاتية التي لا يتصور
اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان
لا يستدعي علة بخصوصها قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول
يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثمة حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما و
والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر المذكور آنفا فان اقتضاء العلة لمعلولها
انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك
هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان آ مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان
ب موجود لما علم ان خصوصية ذات آ مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان
ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير ا فالعلم بوجود العلة المعينة
يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المعلول فلا سبيل الى استنتاجه
من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم
ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة
من الفعل كما في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون متوسطة
كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد اذا القريب او البعيد او المتوسط الجامع لعدم العلم من
مراتب العلم تجوزا ونظرا الى استعداد الشيء كانه هو ولا يخفى ان حد القريب من تلك المراتب والحالة الثانية
العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي

هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان تعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها
عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر
الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان هذه حالة بسيطة هي مبدا لتفاصيل تلك المسئلة
فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه بالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة
من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها قال الامام ان هذه المرتبة المسماة
بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد
منها عن غيرها فيكون التفصيلي حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا ثم اذا
كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب
ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد واحد
منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق
النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى منفصلة
بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل المجموعة وملاحظتها اجمالا ونظيرها اي المرتبتين
من المحسوسات ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد
التحديق حالة اخرى منفصلة عن الاولى ولا شك ان ابصار تلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة
الاولى تشبه العلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة
مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية
لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون
لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات
المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويتميز عما عداه نعم انه قد يحصل
الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو
وتارة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي
والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع فيه الا ان
الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض
الذي هو حالة التفصيل لان حاله راجع الى ان المعلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل
يتعاقب ولذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلاهما علم تفصيلي بحسب الحقيقة

والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها بالقياس الى المعلومات
واما ما قالوا من ان عقيب السؤال العالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لا تزيد على النفس بفرد وبيان ذلك
الجواب ضيقه وسعته وله لازم وهو انه متى يحصل ما يصلح جوابا لذلك السؤال فالمعلوم عقيب السؤال
هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا
عرفنا النفس من حيث انها شيء محرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها
مجهولة الى ان تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة
بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها
في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت بخطوره
بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في
الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه ثمة فرق حال العلم بالقياس الى
المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار
واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى
معلوم مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال
عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار
عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا
يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا
على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم لنا في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء
الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليه
وتحقيقه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل
آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد دونه وذوا السبب انما يعلم به كليا
اشارة الى مسئلة مشهورة بينهم بيانها الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم
بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن
اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا
التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده

باحساس والهام او كشف وحدس واخبار ممن علم صدقه فبرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم
بيحيط بكانه لا ينفي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا ويعرف
البرهان الاني استدلالا بالمعلول لا بالعلة لجيب بان المراد ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا
بذاته المتعلقة الا بالسبب وحاصله ان الحكم اذا لم يكن للحكم باحد طرفيه ممكنا ضروريا لا يعلم بخصوصه
الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعني نفي الضرورة المخصوص وما علم بالهام او كشف او حدس
وبالقيد الثاني اعني بصيغة البرهان الاني فانه لا يفيد علما بعلة ما يفيد كما عرفت وعلى التاثير لا
من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف كالباء هو كلي لان نفس تصور معناه لا
يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس
تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا
استدل بالالف على الباء اما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا
حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلوله
لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من
ان لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرايع
والملل اتفقوا على ان مناط التكليف الشرعي هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين
والبهايم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو
قريب مما قيل من ان العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون
بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل من وده بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال
جماعة ولعله المحقق العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة وهي
الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة
الالات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النايم عاقل ولا علم له لتعطل
حواسه وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر
المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على بعض
تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من
المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا وله اربع مراتب
ولها باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره تاثيرا اختياريا وان كان ذلك ايضا عايدا الى تكميل

النفس

النفس من جهة ان البدن آلتها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا وله ايضا مراتب اربع
اما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد هو محض
قابلية النفس للادراك تسمى عقلا هيولانيا تشبيها له بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور
المستعدة لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في ساير
المراتب يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها
وانما قيد الهيولى بالاولى لان الثانية كالجسم المطلق للبسايط وكالعنصريات للمواليد ليست خالية
عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانه في حد ذاتها خالية عنها اذ ليس
شيء منها ماخوذا فيها وان لم يخل استكمالها عن الصورة كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل
النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد
الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال
اليها بناء على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لانه قوة قريبة الى الفعل جدا والقريب
وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
يحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل
لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج
هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل
الهيولاني والعقل بالملكة استعداد لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه
واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لم يصر
ملكة ويتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة يزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها
الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء
فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يعتبر بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع
المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهذا المعنى لا يكون
دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا النفوس قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم
في جلابيب ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد المعقولات دايما واما
مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب
الباطن من الملكات الردية ونفض اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال

بعالم الغيب وهو تجلي النفس بالصور القدسية ودوامها على ما يجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال
والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة
مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من
جنابه والاعتقاد يقال لاحد معنيين فيتعاكسان في العموم والخصوص لان الاعتقاد يطلق على التصديق
مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا اشد او
مشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي قد تبين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس
العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم
مطلقا وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي
هذا الكلام بحث لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص
الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم
اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين الكلهم الا ان
يكتفي في العموم من وجه ويمتنع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يمتنع فيه التضاد يعني
قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك
النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد وهو المعتقد
وان جاز تواردهما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق
بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع
لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والاخرى بسلب تلك النسبة و
الاعتقادان كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين
النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلاث الادراك وهو حصول الصورة عندها
والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد
لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيها زوال الصورة
من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها
اعني الجوهر المجرد اجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكن النفس من الاتصال
بذلك المجرد لا بمعنى المجرد ان المعقولات للنفس فقد زال الصورة عن خزانته بزوال الملكة من حيث
انها خزانة فقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين

الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد
والعلم بنفسه وبالآخر متغايرين بالاعتبار لا التصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل واحد منهما بجميع
الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر ولا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار
اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبصفاتها
القائمة بذاتها الموجودة وذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم تصوريا وتصديقيا وكذا في تعلقه
بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور كلا من التصور والتصديق
يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور والتصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية
اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يكفي علما حضوريا اما اذا
تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان نحكم على تصور الانسان او على التصديق
بحال من احواله مثلا بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور اذ التصديق
غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات متغايرا له بالاعتبار لكن
باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة من تلك
المدركات عند المدرك ويكون العلم ح متغايرا للمعلوم بالذات والجهل يعني يقابلهما وباحد قسمي الاعتقاد
الجهل يطلق على معنيين احدهما المسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه
ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم والملكة والثاني يسمى
جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة
او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد
بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب
راجحا لا يطمئن النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان
قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد بقوله ترجيح احد الطرفين
ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل
بالنظر مع ملاحظة جزئية ضرورية ومع فساد احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية اكتساب النظري
من الضروري ولا حاجة في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدأ يتفق بل لا بد من مبادي مناسبة له والمبادي
لا توصل اليه كيف ما اتفق بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه
بانه ترتيب امور حاصلة ليحصل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة مادة المبادي وتلك الهيئة

بمنزلة الجزء المادي والصوري له فإذا كانا صحيحين بمعنى على الشرائط المعتبرة في الإنتاج أفاد علما
ضروريا من غير تخلف وأما إذا انتفى أحدهما أو كلاهما فلا يفيدان علما ضرورة بمعنى الاستلزام
العلم بل قد يحصل بهما العلم كما إذا قيل كل إنسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل إنسان حيوان وقد يحصل
بهما ضد العلم أي الجهل كما يقال كل إنسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل إنسان جماد وذلك إذا كان الفساد
مقصورا على المادة كما في هذين المثالين وأما إذا كان في الصورة أو كلاهما فاسدا فلا يفيدان
شيئا أصلا لا علما ولا جهلا كما إذا قيل بعض الإنسان كاتب وبعض الكاتب ناطق لا ينتج شيئا أصلا
لا إيجابا كبعض الإنسان ناطق ولا سلبا كبعض الإنسان ليس بناطق وحصول العلم عن الصحيح ولما
ذكر أن النظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف أراد أن يشير إلى ما اختاره من المذاهب في
كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة ثلثة الأول مذهب الأشعري وهو أن حصول
العلم عقيب النظر الصحيح بإجراء العادة بناء على أصله وهو أن الممكنات بأسرها مستندة إلى الله تعالى
ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر إلا أن الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا
وجوب عليه لأنه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فإن
تكرر منه إيجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وإن لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك أن العلم الحاصل
عقيب النظر أمر ممكن متكرر فيكون مستندا إليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو أيضا مبني
على أصلهم وهو أن المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وأن فيضانها منه موقوف على الاستعداد
التام ولا شك أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب
المعتزلة وهو أيضا مبني على أصلهم وهو أن أفعالنا الاختيارية صادرة عنا إما مباشرة إن لم يكن
صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا وإما تولدا إن كان بتوسط فعل آخر منا ولا شك أن العلم حادث
عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد
وأرادوا بالفعل ههنا الأثر الحاصل بالفاعل لا التأثير لئلا يرد الاعتراض بأن العلم ليس بفعل وكذا
النظر في بعض التفاسير الأثري أن الحركة أيضا ليست كذلك وقد اتفقوا على أن حركة اليد وحركة
المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض أصحابنا بعد إبطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا
بأن تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر لاشتراكهما في النظرية وأجاب المعتزلة بأن هذا
لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فإنا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد
في ابتداء النظر وهي عدم مقدورية التذكر فإنه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار فما يكون من أفعاله

فلو كان متولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم أيضا من أفعاله فلم يصح التكليف به إذ هو تكليف
بفعل الغير فإن صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لأن العلة غير مشتركة وإلا
منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فإن أبا هاشم صرح بأن التذكر
السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لأن ذلك إنما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله
العبد بقصده واختياره فهو يولده لأن ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وأيضا التذكر إنما
يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم
توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم منه هذا المحال أقول الحق أن المنظور فيه إن كان معلوما مشاهدا للنفس
فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا يولده للزوم تحصيل الحاصل وإن كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد
تذكره وإن صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم واختار المص أن حصول العلم عقيب النظر واجب ولم
يتعرض أن ذلك الوجوب بطريق الإفاضة كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة
وههنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي يحتمل أن يكون هو مختار المص وهو أن حصول العلم عن النظر الصحيح
واجب أي لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الإمام أما على وجوبه فبأنا نعلم ضرورة أن من علم
أن العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع أن لا يعلم حدوثه
وأما على أنه غير متولد فبأن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا
بقدرته لا بقدرة العبد واعلم أن هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى
ابتداء وإنما يصح إذا حذف قيد الابتداء في استناد الأشياء إلى الله تعالى وجوز أن يكون لبعضها مدخل
في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا من بعض وإن كان الكل واقعا بقدرته كما
يقوله المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الأفعال عن بعض لا ينافي قدرة
المختار على ذلك الفعل الواجب إذ يمكنه أن يفعل بإيجاد ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب
لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الأشعري وح يكون النظر صادرا بإيجاد الله تعالى وموجبا
للعلم بالمنظور فيه إيجابا عقليا بحيث يستحيل أن ينفك عنه ولا حاجة إلى المعلم يعني أن النظر الصحيح كاف
في معرفة الله تعالى ولا حاجة إلى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الأول أنه قد ثبت وجوب العلم
بعد النظر الصحيح على الإطلاق سواء كان في المعارف الإلهية أو غيرها وسواء كان معه معلم أو لا الثاني
أن نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج إلى معلم آخر ويتسلسل وأجيب بأنه قد يكفي عقله لكونه
مؤيدا من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفة الله تعالى وينتهي سلسلة الاحتياج

الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث وان صدق المعلم لا بد منه ان علم باخباره بصدقه في اقواله لزم
الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه
في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة
الى المعلم واجيب بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم شيئا يعلم بالعقل بينها
صدقه فيكون العلم بصدقه العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية في اقوالهم انه يجب
بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف
الالهية الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب
عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس
لا يوجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول
العلم الضروري كما ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
حتى يقتنص من المبدا العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم القابضة يتعلق
بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد
تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمط وطريق الرد عليهم ان يقال
ذلك المعلم هو النبي عليه السلام ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج
الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يحصل به تعليم
ولم يكن ماخوذا من معلم وانما لا لامره على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل
قولهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي صلى الله عليه وسلم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج
في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم وبتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولهم
وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا يحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا
لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك
الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم
مدلول الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو م الثاني انا نرى الناس
محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفي بها ادنى خلق كالنحو والصرف والعروض لا
يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الدقيقة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع

مع ان المط فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم
يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نم ولا يفيد دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري بمعنى الابدان ترتب
العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت
ضرورية او غير ضرورية كافيا في العلم بما يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب
ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك
فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها
على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا انها منتجة وشرط عدم الغاية وعدم ضدها وحضورها اشترط
للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران
احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول فوال ان النظر غير مشروط
بطلب مط معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل ما غاية الامر ان المط لكونه حاصلا
يحصل ثانيا وانه يلزم تحصيل الحاصل واورد عليهم ان من حصل العلم بمط من دليل ربما ينظر في دليل اخر على ذلك
المط ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما نوعا او
صنفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يقتضي تعدد العلم او وجوب التادية
مشروط بعدم سبق العلم بالمط ومن ثم قيل المقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني
بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يودي الى
اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرف المهية بكنهها فانه لا يتصور
هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد
ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب بالمط
صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري عن الفاعل ولا يتصور ان يضع ذلك الجاهل
معتقده ويتوجه منه الى طلب المودية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما ويرد عليه ان الجاهل
ربما تفرق في مقدمات حاصلة عنده ملقاة اليه ويتبعها فلا عن خصوصية ما يودي اليه فادية الى
اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب واما انقضاض المبادي مرتبة دفعة والانتقال منها الى
المط فقد لا يحدث لا بنظر وزاد المصنف شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمط اذ لولاه يلزم
طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة
اليه ورتبها فادية الى المط كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان والنقاضيان على تقدير

ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى يجب بالعقل ام يجب بالشرع فذهب
المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى
وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر
لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان
شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا
عقلا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله تعالى ودفع الخوف
كان التكليف به اي بالنظر ولجب اما ان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل
عاقل اذا رجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية
مما لا يحصى كثرته ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه
ولم يعرف له بانعام ولم يدع بكونه منعما في حضر ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء فاطبقوا واستحقوا
سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف
عن النفس واجب عقلا فان العاقل يرى نفسه متغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه
قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر
على دفع هذا الخوف الذي يضره باجرة له فانه لو لم يدفع كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهما واجبان عقلا
اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة الله تعالى فانه اذا لم يعرفه لم يتصور
ان يشكره واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكره فيندفع الخوف
ويتم الشكر ويكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلا الثاني النظر
واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله
وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو
ضد المط اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي
منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب
النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفة الله تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على
العلم بصدق الرسول اذ ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل
صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لاندراجه في
مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول فاذا قال الرسول للمكلف

انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول اما لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها على
فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر
الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر
فيها وكان هذا الكلام حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء عليهم السلام اي عجزهم عن
اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا
فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وتنبهنا عن حاله ادى الى بطلانه واستحالته وما يلزم
انتفاؤه على تقدير ثبوته لكان منتفيا اقول انتفاؤه م لاستلزامه الخ اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه
على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظ لا تسره فيه لا يقال كل ما يستلزم الخ فثبوته
يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم الخ والخ لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم
انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم الخ ثبوته يقتضي ثبوت الخ وثبوت
الخ لا يقتضي انتفاءه بل ذاته يقتضي انتفاءه ولا يقال ذاته اذا اقتضى انتفاءه فذلك الاقتضاء ثابت
له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول
اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت الخ ليس من التقادير الواقعة
في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نم ان العرفان يدفع خوف العقاب
لان احتمال الخطا قائم فخوف العقاب بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة
احسن حالا ممن لم يحصل ايضا فيها بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصل
المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا قيل البلاهة ادنى
الى الخلاص من فطانة بتراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل
فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي
والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان تاركها قبلها ويلزم
التعذيب لوجوب الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلانه
شكر المنعم لو وجب عقلا فاما ان كان لا لفائدة فيلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة
فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها واما للشاكر فاما في الدنيا وانه منتف بالاخطار او
للآخرة ولا استقلال للعقل فيها والقصد بالشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال انه لا يليق

لانا ولانه كاستهزاء بحقارة الدنيا بالنسبة الى خزاين رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الكاتب الاكمل مفرحضر على مايدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخاير فبيتنا واثنيها اللقمة ثم طفق بذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملة شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفهما على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب في اثباته اذا توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا لجاز الترك وفرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف في حال عدم ايقاع الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظ لا سترة فيه اقول يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وابطال التكليف بالمحال جائز عند المعتزلة بانا سنتكلم على اصلنا وبنيته والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب والخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي والمراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية وشمل الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فايدة جليلة لانه يقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لان يستتبع فايدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة ع لان الثواب والاعراض ولجب عندنا عقلا كما سياتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله بامر الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية

ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر ليتميز بها صحيحها عن فاسدها والحق المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلا يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فيا النظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع الشيء للمكلف مقدمات يتساوق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرقيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه نظري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا اثم بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع عنه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لا نظر وسواء علم وجوبه ام لا يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فمتى الاتيان به لا يسوغ لك اهماله لا يقال فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا فاهم قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب علي ما لم انظر باطل لان الوجوب

ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم
في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة
على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى
فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته
والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال صلى الله عليه وسلم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر
فيها فقد اوعد بترك الفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهو
وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد المسلك الثاني
وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم
قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر وما
لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه تعلم بعضها بالمقايسة
الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول
ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره فهو
لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان
من لم يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المذهب القائل بان تكليف غير
الغافل باطل لانه تكليف الغافل اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر
ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع
الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلاف ذلك لتقرير النبي والصحابة العوام
على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته
بل مع العلم بانهم لا يعلمون قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي
لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا
يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا
عن التوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور

لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التقرير والتحرير ودفع الشبه والشكوك
والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او يدعى ان العرفان التصديقي واجب لكنه فرض كفاية فان
الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما
فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الا
الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله
تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة
بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة باتحاد السبب المقدور الذي
هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره
هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة
لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب عقلا بل منهي عنه شرعا
اولها ان النظر في معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين
اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا
قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف
اصنافها وكل بدعة رد لقوله عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم
من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويرددونها
مع المنكرين والقرآن مملوة وهو ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم
نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل
الدلائل وتلخيص الجواب والسؤال ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء
النفس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم
الزكية والتمكن من مراجعة من يسددهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع
قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين
فاحتيج لنا بالتدريج كما حدث في الاعصار المتعاقبة ما احتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد
ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامها ارباعا وابوابا وفصولا
ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والمنع والجمع والفرق والتنقيح
المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه

الفقه فقدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو
ممنوع لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها انه عليه السلام نهى عن الجدال
كما في مسئلة القدر روي انه عليه السلام خرج على اصحابه وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت
وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال
عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب
بان ذلك النهي الوارد عن الجدال انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة
لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارادة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس
كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون وقال تعالى ومن
الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهار
الحق وابطال الباطل فمامور به قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب
الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي للقدري مشهورة روي انه لما انزل قوله
تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح
افتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ان
شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي رضي الله عنه اتملكها
دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدال فان الجدل
هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو التفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك
كيف وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق
التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم
يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفين الثوري رحمه الله فانه روي ان عمرو بن العبيد
المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم
فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولكم فسمع سفين كلامها
فقال عليكم بدين العجائز وان سلم صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه
والانقياد له فيما امر ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر آحاد لا يعارض
القواطع وما استدلوا به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى

ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة ومنهما
اي ما يلزم منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة
من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
والنقلي الصرف ممتنع لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق
الرسول لا يستفاد من العقلي على تقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد ان يستفاد من النقل
فيلزم الدور ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك
المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف بعض مقدماته البعيدة
عقلية لما مر فلا يكون الا مركبا بل التدريج فيه وقد يفيد النقلي القطع لاخفاء في افادة العقلي الظن ولما
الكلام في افادة النقلي العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانها تتوقف
على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني
ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية صرفا ونحوا عن الغلط
والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين
معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا
بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص
ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض ويرد ما بعد
لبيان انها وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير ذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد من
هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع
والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو
وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يأول عن معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله ويجب
التاويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه
الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس
على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل
الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالآخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق الناقل
بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده

الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة
في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل العقلي
قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد
النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة
قراين مشاهدة من المنقول عنه ومتواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال
لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن
الرسول صلى الله عليه وسلم في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا تستحق في
ابطالها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال
في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه
مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة تواترا يحقق
الوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قايم اذ لا جزم
بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القراين قلنا اما في الشرعيات فلا احتمال اذ لا مدخل للعقل فلا
معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع
والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء
الآخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادته
اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاده ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل
اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقسيماه
يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون
بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس
واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما
غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام
واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل وبالاستلزام بينهما هو القياس وعرفناه بقول
مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي
باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الآخر كما يقال كل
انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي

على حال كل واحد من جزئياته التي هو افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس
ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود او لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة والا
فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة
خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين
بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى
ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما فهو الشكل الثاني او محكوم به في الكبرى
محكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة
لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات
الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني والشرطي
والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تاثيرا آخر
غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق والثاني الشعر والاول اما ان يفيد جزما او ظنا والاول
الخطابة والثاني ان افاد جزما يعتبر فيه الحق فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل
والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي
هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل
وقد يقال لما جعل المسلمات قسما لمادة قسمين واحدهما فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما
واحدا يشتمل الجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم
في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالوفق يحكم وانت عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني
ينقسم الى خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقترانيات بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه
الاقسام والثاني متصل بالجزاء ان وكذا غير الحقيقي من المنفصل فيه ضعفه يعني ان القياس
الاستثنائي اما متصل وينتج قسمان منه احدهما استثناء عين المقدم فينتج عين التالي والثاني
استثناء نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم
وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق اللازم ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم
لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل حقيقي
وكذلك ينتج منه قسمان لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض

الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض كل منهما لا يستدعي عين الآخر ولا رفعه
لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس
لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والآخران يفيدان الظن وتفاصيل هذه
الانباء مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو
تصفح جزئيات كل واحد ليثبت حكمها في ذلك الكل فان علم انحصار الجزئيات وثبات الحكم
في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى بالقياس المقسم والا فهو ناقص وهو
المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد
وكل زوج تعده الواحد وكل فرد ايضا تعده الواحد وهو يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص
قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف
ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم ذلك
الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا
والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان يكون الجامع علة ويكون خصوصية الاصل
شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل
شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال
بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة الكونية نابتا فيها لغوا الا لزياده اصلا واعلم ان تفاصيل
هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في المنطق فلا وجه لايرادها هنا
زائدا على ما ذكرناه ههنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان صح
عرض الوضع للمجرد والا تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المقارنة
يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية
التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد
عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض اما ان كل
عاقل مجرد لان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل للصورة المعقولة
فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة
تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث حلوله في طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا

اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة
وانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان يكون للصورة المعقولة التي فرضناها
مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض لها الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى
اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل
القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا ينقسم الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة الحقيقة
فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية مح والاعتراض
عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه
يكون بريا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك يمكن ان يكون معقولا لانه لا يحتاج
الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون
معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فعقله يمكن ان ينفك عن صحة الحكم
عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم يبتني على تعقل شيئين
تعقلهما معا فان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا للمعقول الآخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا للغير من المعقولات يصح ان يكون
عاقلا اذا كان مجردا اما بيان الملازمة الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون
مقارنا للغير فاذا وجد في الخارج يصح المقارنة لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف
على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة
المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل
والمتقدم على الشيء متقدم على كل ما هو الشيء صحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل
فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذا كان صحة المقارنة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا
وجد في الخارج مجردا قائما بذاته فيكون للمجرد مقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل
بان يحصل فيه المعقول لحصول الحال في المحل لو ذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنا
للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها
تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهو صحة مقارنة المعقول له مقارنة المحل للحال فثبت ان كل
ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة
الحال للمحل وكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود

المجرد القائم بذاته مقارنة لحال المحل وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا
لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستلزم
الامكان فيمكن تعقل انه يعقل لذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل
القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون
عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع
المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصل له لا يغيب اصلا فيكون التعقل
دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل معقول ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد
عاقل معقول ولاستلزام يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي المقدمات
محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انا لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن
تعقله كما صرحوا بان الكنه ذاته تع يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز ان يكون بعض المجردات
بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يكون
ثم اذا كان المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو مم وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة
في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه
المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية
والنقض بما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين
اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقا
خاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة
التوقف فلا دور واجيب بان توقف مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها
بل لعارض وهو ان كل واحد من المتقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع ان
يعقلها انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها
القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات
النفسانية القدرة وهي المؤثرة على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحد
والافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور والاول وهو
ان يكون مصدر الفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون

مصدر الفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثالث وهو ان يكون مصدر
كثيرة بالشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور هو
القوة النباتية فالقدرة يفارق الطبيعة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم
في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة يكون مبدأ الافعال
مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قوة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة
لا يكون قوة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول
دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة
غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان المراد التاثير
بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال
القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل
بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقه
بقدرة الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب
المعتزلة او نفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه الجبرية مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة
والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح
والتخصيص والتاثير ولا نزاع في انها لا تؤثر بالفعل المانع والنزاع في انها بدون التاثير
بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في التابع بمعنى ان اثر كل منهما
يغاير اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة
ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد
قد يكون له آثار متغايرة ففي قوله وتغاير الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور المغايرة في التابع
لف ونشر مرتب ومصححة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر
هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا قولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن
صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم التسلسل بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنظر الى الفاعل
وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب
المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المصنف لان القادر هو الذي يصح منه

الفعل والترك فيتساوي نسبته اليها وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بالطرف واحد لان
القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها
لتلك القدرة للمتعلقة بها وقال الامام الرازي القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال
المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احدهما حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة
الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير منها ولا شك انها لا
تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور
الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات
المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص بعينه وجوده من بين المقدورات المشتركة
الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة
القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب
المواقف بان القدرة الحادثة ليست موثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد
بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وتقدم الفعل التكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد
المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة
الى الاول واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه ثلثة الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما
كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح
لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها
محتاجا اليها لاجل ان يخرج الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها
لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يخرج من العدم الى الوجود وتنافي
الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن
القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير متقدمة عليه لزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث
قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الآخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول
بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل فان استمر الكفر في ثاني الحال
فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا فيه فلا استحالة التكليف بتحصيل

الحاصل مثلنا في التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف المتعلق بالايمان هو مقدور
واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة بجامعه للتكليف
فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك الحصول فح جاز ان
يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا
تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان لانهم لا يسمون عدم التكليف
قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللاتيان
وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم منه انه يلزم ح احداث الحادث
وايجاد الموجود فجوابه ان اللازم احداث الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذكرنا
وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد
علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله قديم ولها تعلقات حادثة مقارنة
للافعال الصادرة عنا واحتج الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما
انها عرض والاعراض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور
بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو مح واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى
وما يقال من ان العرض لا يقال على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته مما لا يجدي
نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نم ان العرض
لا يبقى زمانين ولو سلم فالمح هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده
بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان عدمه ولو سلم فيجوز ان
تنعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار على حال الفعل ويرد هذا
الى ان وجود المقدور انما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور والحاصل وهو الظ ثم لا يخفى
ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت
القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين
وهو ان يكون الفعل موجودا معدوما قطعا ولانتظر ان لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة
على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من
وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها به فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل وبعدونه
الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فليجر مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون

نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا باطل وهو تحقيق معنى قوله حصول
الفعل قبل وقوعه مح فانه قد يراد به معنيان احدهما ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع
الفعل بشرط كونه قبله مح ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية
وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده
حتى يلزم امتناعه في ذاته مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون
هذا محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع
الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير مح فانه يمكن ان يزول عن ذلك
الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل
فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد مح بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما وقاعدا
معا وليس مح في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يجد وقوع المقدور
مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية
والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما يتم ههنا
اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة اما من جوز ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد
جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما كما في افعال العباد الاختيارية
ولم يجوز اجتماع مؤثرين لما ذكرنا ولا كاسبين لان الكسب هو ان يخلق الله فعلا متعلقا للقدرة
الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل
لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل آخر فلا يمكن اجتماع
قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يجد وقوع المقدور لما اشتهر عندهم
من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما
امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر واحد شخصي وانما قلنا
لما اشتهر عندهم لما اسلفت من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالآخر
وقد مر شرحها في بحث المعلول يتعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلهما اي
تماثل افراد القدرة وذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع
ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون له قدرة في الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور

آخر والا لكان كل واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين
فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورجح المص هذا المذهب وقال
ولا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين
بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز
تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك
المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال
متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه
باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى
ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحديهما
امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة
ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب
ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المص لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن
والممنوع فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا عن القيام وليست
الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذا الوصف في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها
عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير
ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى
منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة
الى صفة قال المص في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض
الاعضاء وتكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند
سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة
وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويغاير به حركة الارتعاش عن حركة
الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ويضاد الخلق
القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان
والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط والخلق ملكة للنفس يصدر
بها عنها الفعل بلا روية ولا فكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا تضاد الفعل لتضاد

احكامها فان الثقل قد يكون تخليها بخلاف الطلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الطلق القدرة
والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح الا لذلك
صفتان متنافيتان لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيصح ان يتغاير القدرة والخلق
اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما
يتوهم من ان تلك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع
هذين الملزومين الوجوديين الذين لا يتصادقان وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين
الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الآخر
والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الاضافية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات
النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين
المسمى وتخليصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو
منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات
الطيبة للسامعة والرضى والنقل للعصبية وادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة
العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا
علم ان فيه نجاة من الخطر والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث
اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر
وبهذا القيد ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص
من حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله
وهما نوعان من الادراك تخصصا بالاضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك
لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافرة
في شيء فيتألم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف اللذة والالم بالقياس
الى المدرك لان امرا بعينه يلتذ به احد ويتألم به آخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما
حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا
للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا
وبتقدير المعلولية هل يمكن حصول الآخر والاقرب ان الالم ليس هو نفس الادراك المنافي ولا هو كاف
في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراكا

امر غير طبيعي فان قيل كيف يتأتى هذه المنافاة وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور
الملائم والمنافر اجيب بانه لعله اوردهما على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه
وان تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم
تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية
بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني لاوعيته ونحن
لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامر
المستمر لا يشعر بها فاذا زالت الطبيعة المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها
الذي هو اللذة انما النزاع في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل
بطريق اخرى سوى دفع الالم فانه قد تحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة
مال ومطالعة جمال من غير طلب وتشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال قط
لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة لحلاوة اولا ثم وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة
كما في حصول الغيبة على الذبيح وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها
على من له غاية الشوق الى جلالة وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع
الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني
لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم اللذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله ان الخلاص عن
الالم لا غير والموجود في نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية
ولعله من طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة
فالحار انما يؤلم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يؤلم لانه يفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه
يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما تنجذب والاسود الحالك المظلم
يؤلم لشدة جمعه والابيض العفص لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق
المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تؤلم
بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا بان من
[illegible] من عضوه بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال
سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال يفيد العضو لسوء المزاج الذي هو المؤلم وحصوله
يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يتأذى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيء فيحصل

الالم الذي هو سببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء
المغتذي ويتوسط ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذا النمو
انما يحصل بتفريق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في
اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص
بجزء من البدن دون اخر بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي
ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو
والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متضعف مستمر فلا يحس به لضعفه واستمراره ومنها ان تفرق
الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من
اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا بتفرق الاتصال فقط وليس
كذلك بل هو لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى بكثير من الجراحة العظيمة ومنها
ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق
ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول لو سلم فالعدمي يجوز
ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال
الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى
هذا بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان
متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي على العضو وقد زال مزاجه الطبيعي وتمكن فيه بحيث يصير
كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال
والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل
ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان اني ولمي اما
الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان
حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا
دون المدقوق واما اللمي فلان الاحساس شرط بمخالطة الكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع
الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تأثير للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا
بالتأثر فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وزالت الكيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج

المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون
هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيحصل التنافي
واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور بها ابتداء حتى
انه بحسب استمراره تقل المخالفة بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثير والالم
حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفية الحاس وكيفية المحسوس ولذلك
يستسخن فان المائض في الحمام هواءه اولا حتى يشمئز عنه ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية
بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه قدر ساعة ارتضيه هواء الحمام ويستسخن فصار كيفية بدنه
موافقة لكيفية هوائه بحيث لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي
وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل
من اللذة والالم قسمين حسية وعقلية اما ظاهرة يتعلق بالحواس الظاهرة او باطنة يتعلق بالحواس
الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند الحكماء فان المتمكن من غلبة
ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح شهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاض
من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة يتفاوت بحسب
تفاوت الادراك والمدرك فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها
اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذا الادراك
ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى محبوبه معشوقه من مسافة اقرب يكون
لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان
احسن يكون رؤيته لذاته اكثر ولما كان القوة العقلية اشرف من القوة الحسية لانها مجردة وغير
منغمسة في الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات
ومدركات العقل اشرف لانها مجردات مبراة عن الشوائب المادية ومدركات القوى مادية منغمسة
في الشوائب لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم
ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير
من المعتزلة وتابعهم المص الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا نسبة
الفاعل الى طرفي المقدور واعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف
عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا

الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث
فينا ميل بعد هذا الاعتقاد وربما لا يحصل مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن
يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه والى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة
ومما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن
لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة
قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون تفسيرها
فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما
بالارادة ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما
على الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة من حاله انه لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما
بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك
العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا
داع يرجحه في اعتقاده على الآخر وكذا الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما من غير داع يدعوا اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان
لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه
ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه
ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه
وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا
لعدم استثبات الشعور في الحافظ فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه لو كان له شعور
بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا اذا فرض من تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي
سلوك الطريق الذي على اليسار لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو
المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب
منع الضرورة والمعارضة بالضرورة الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة
ضده اذ لو كانت غيرها لكانا اما متماثلين او متضادين او متخالفين والكل باطل اما الملازمة فلما
مر من ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة في هذه الثلاثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا

مثلين

مثلين او ضدين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل
منهما مع ضد الآخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها
الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة
الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع
كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد
الآخر جائز لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين
لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين اقول
ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة مع السوية او مع ترجيح لاحدهما
بحسب ما فيه نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفعا مكروها
من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة
بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين
ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه لجاز فيها كل
من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهة الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء ويكون
من غير شعور لضده فارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان
يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى ان نفس كراهة الضد المشعور به والا
فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى
ايضا لان ارادة الشيء قد توجد ولا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور
بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي
ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة الضد المشعور به لانا نقول حقيقة
الارادة لا تختلف بالشعور بالضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر والقائلون بالتغاير
بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والامام الغزالي الى ان ارادة الشيء يستلزم
كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الا
رادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع الملازمة لجواز ان لا يتعلق بالضد
كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من
وجه على ما مر ورد هذا الاخير بان من تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه والى هذا

المذهب اشار المصنف بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة
لازم الاخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر لانفسها
وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الاخر لانفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل
بل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر
بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس في
كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد
كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل بمقابلة السلب والايجاب واما المنع
الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون الموجب فسر الارادة باعتقاد النفع
والكراهة باعتقاد الضر على ما اشرنا اليه آنفا ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة
الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه
عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة
فان الامر لا يوجب وجود المامور كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها
لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند
الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة
وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء المعتزلة البصرية ايجابها للمراد اذا
كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد لا
للفعل الا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد ينعدم العزم
على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين
بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى
شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل
الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون عزما سيقصد الفعل فيكون متقدما
على الفعل غير موجب له وانما يزول ذلك الجزم والعزم لزوال شرط من شرائطه او حدوث مانع
من موانعه فلا يوجب الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل
فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء يثبتون ارادة متقدمة على الفعل بالذات
هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له وجوزوا ايجابه اياه واما الاشاعرة

فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة
الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره
يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل
موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد
المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت
قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد
يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان
النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق
بنفسها بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل للمريض ما تشتهي
فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها
دون النفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد
النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة
نفعا او في ميله الى شيء ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا
احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى لا نهاية اللهم الا ان يذكروا هذا الوقف
على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك
الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا واوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر
فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة
مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد
طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا اليه لجواز ان يكون صفة تتعلق
بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحق
فالموت وجه آخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه
بل قد ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد
من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب
الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة

المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد
يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي
صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا اعتدالا نوعيا والقيد الاخير للتحقيق
على ما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدا القوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال
النوع ويفيض عنها ساير القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما هو
ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج
عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان
فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة
نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدا القوة الحس والحركة
تتغاير تغايرا ضروريا وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا
لا يتم لو ثبت ان الحيوة مبدا القوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان
حقيقة واحدة يلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة للقوة
الحس والحركة وللقوة الغاذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج وفي العضو
الذابل والا لتسارع اليهما الفساد والتعفن كما في الميت مع عدم حس وحركة في المفلوج ومع
عدم اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة
الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة لحفظ
العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة وعدم قوة التغذية غير باق
والباقي غير الزايل ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع
بالنسبة الى ذلك البعض فلابد من التنبيه يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطا باعتدال
المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربع لان المزاج
لا يتصور الا بالتالف من العناصر على ما مر وتفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف
بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن
في عروق نابتة في القلب تسمى بالشرايين فالحيوة عند الحكماء مشروطة باعتدال المزاج النوعي
والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما
نشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال

النوعي وعدم سريان الروح في العضو لشدة او سدة وربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين
الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر المنطبع بالامكان ان يخلقها الله تعالى في
البسايط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو
اشترطت فاما ان يقوم بجزء من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل
واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر
فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة والوحدة لا يقال لم لا يجوز
ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي ذلك البعض لا
البنية المؤلفة اجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض
باكثر من محل واحد وتقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم
فلا يلزم الدور الخ ويكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس وتماثل
الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية من العناصر المختلفة الحقايق لا يقال لم يكون الحيوة غير مشروطة
بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة بالجزء
الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول به يتحقق البنية ويقابل الموت تقابل العدم
والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى فلا
يكون عدم حيوة الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة تقابل العدم والملكة
وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله
تعالى او من الملك يقتضي زوال الحيوة لجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل
على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على
ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله
تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الآية
التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت
على حذف المضاف اقول الامور العدمية قد تحدث بعد ان لم تكن بمعنى تصف الاشياء بها بعد
ما كان غير متصفة بها كالعمى فان احدا صار اعمى بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث
نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل
الاول من القانون ملكة او حالة تصدر عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع لها

سليمة وليس كما او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية
سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفا انها ملكة
في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مؤوفة
فاورد ما هو صحيح بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحالة في الذات مع انها متاخرة عنها في الوجود
حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال لانها اغلب
في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول
صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو
اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك ليس بصحيح لان الحال والملكة
انما يكون من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى
هذا يكون في تعريف الشفا تكرار الكلام الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من
مطلق الكيفية واما ما ذكر في موضع آخر من القانون من ان الصحة هيئة بها يكون بدن
الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث
عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال
محسوسة وصحة البدن غير محسوسة وتعريفها غير المحسوس للبين تعريفا للشي بما هو اوضح واما
المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حال يصدر عنها الافعال من الموضوع
بها غير سليمة وذكر في مواضع الشفا ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم لشي عنه
من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعور بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين
كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئة هي مبدا السلامة الافعال وعند
المرض تزول تلك الهيئة ويحدث هيئة هي مبدا الافة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن
عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة
الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في انه اي هذين واعترض على الامام بانهم اتفقوا
على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شي منها
بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية
الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا ولذا وهي
من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من مقوله ان ينفعل واما سوء التركيب

فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس
شي منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد
من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف
من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال
فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما
لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء
التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عنده هذه الامور فسميت
باعتبارها وهذا ما قيل من انها اسباب اطلق عليها اسم الانواع وكذلك كما يطلق الصحة
على اعتدال المزاج والمزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف
والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها تصور النافع والضار كما
الفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى اللذة
والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب وهو
ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى
الداخل والخارج لحدوث امر مقصود فيه خير متوقع وشر منتظر فهو مركب من رجاء وخوف فانها
طلب على الفكر يحرك الروح الى جهته فالخير المتوقع الى الخارج والشر المنتظر ولذلك قيل انها جهاد
فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض
الروح اولا الى الباطن كما يخطر بباله انه ليس فيه كبير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد فيعتبر
في تحققه امران احدهما غضب ثابت والالم يغرق صورة المؤذي في الخيال فلا اشتياق النفس
الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد
الشوق الى التحصيل ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفا ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالممتنع
فلا اشتياق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة
والانحنا والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع
من الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالا
ستقامة للخط والانحنا للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم
التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض

لايكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الحلقة
التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول انه جعل ما عدا الشكل وان
كان من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان معنى ذلك
على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا منافي بين
كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة حيث جعلت
مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم والاظهر ان اللون
قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات
المختصة بالكميات بعضها مع بعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات كالخط
بالزاوية ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها
واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن
والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف اللون او الضوء مع الاستقامة والانحنا
او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الحلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي
بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على
ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية
منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحنا والزوجية والفردية وهي المبحوث
عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة بسبب انها كمية في مخصوص كالحلقة وهذا لا ينافي
الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الحلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم
الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر
الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة
بين نقطتين وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير لا يكل النهاية المخصوصة فاذا فقد
المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى وحدث نهاية اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير انواع
متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحنا فصول منوعة واما اللوازم للفصول المنوعة
فليستحيل تبدلها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع
على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد وانقص من المنحني وشاوله
فظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام ردي على سبيل التخيل الكاذب

وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة
التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة
فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني انطباق المستقيم على المستدير
جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى تعود الى وضعها فان محيط
دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق
ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نسلم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به
والكلام من الجانبين محال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة الدحرجة
وقد يرسم بانه الذي اذا ثبت نهايتاه وقيل الا بغير وضعه ضرورة ورد بان قلة تتوهم كان
ولو صح لتغير وضعه ضرورة وقد يرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه
وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان النجار اذا اراد ان يعرف استقامة القدح او نحوه في
امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا
الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح
مستو يحيط به خط واحد يعرض في داخله نقطة يتساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه
وتصور وجودها انه يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه
الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين
وان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو
اذا ثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة
وحركة خط دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية
بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة فالتضاد منتف
المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير
لان المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان
على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو
واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما يعني الاستقامة والاستدارة
متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول ان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي
هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي

فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو ويوجد فيهما خط مستقيم وعلى هذين السطحين
اشرنا قال لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستوائه شرطين لحلول الخطين في الموضوع
القابل في ذاته لتعاقب المزدوجين عند تعاقب الشرطين عليه لا من الموضوع ولا لامرين
له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن ما تضادهما اعني
الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضادها لعروضين لا يستلزم عدم تضاد
العارضين الا ترى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد
بين السواد والبياض اقول لعل مراد المص بما ذكره ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير الا
لا يضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم
ضدا للمستدير لكان المستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية من المستديرات المذكورات
وذلك باطل او ضد الواحد واحد كما ذكر في مبحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط
فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا
للمستقيم فلا يكون المستقيم ضد الشيء منها لا بانفراد طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون
شيء من حيث طبيعتها المشتركة فيها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة
المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة
لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع
فلا يكون ضدا لها قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون
طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون المستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس
التي يوترها المستقيم المذكور من العظم التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في
الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة
الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة
والحدين والاكثر اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة
اذ ليس فيها احاطة لحد بجسم بل بالسطح وقد يطلق الشكل على ما احاطة به حد او حدود ومع انضمام اللون
يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري
من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى
معقولة بالقياس الى الاول وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا

مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذا خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين
الى الاخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب الاخر اليه ايضا كما يقال الاب اب
الابن يقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من هذه الحيثية
لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب انسان لم يقل الانسان انسان الاب واما المضاف الحقيقي فلا
فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف
النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحروف في الجانبين كقولنا العبد عبد المولى
والمولى مولى للعبد او على اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب
فيه التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الاخر
ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الاخر ايضا موجودا بالقوة
مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين موجودين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا
ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان
ومن شان الاخر التأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم
الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل اجيب بان المتقدم والمتأخر امران اعتباريان يعتبر
العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب بينهما ومعروضهما العقل اعتبار
فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن فيهما معا واما معروضهما اذا اخذ وحده
فقد يكون كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كلاما في ذات المعروض
وحده ويعرض الاضافة للموجودات اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف
كالاحر واللاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك
كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض
الحكماء الى انه يتحقق للاضافة في الخارج ووافقهم المص واستدل عليه بوجود اشار الى الاول منهما
بقوله ولا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل
اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها لاستحالة قيامها بنفسها وننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل في الامور الموجودة
ولا ينقطع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا
مثلا يحتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له اما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافا الى اضافة اخرى
عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا تتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذا القبيل بل من حيث

ان الابوة لا تعقل الا حالة في محل مخصوص لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا وبعد لا يزال لما كان
مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها
في محل يلتبس له مفهوم وآخر كونه حصولا في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل تسلسل لانه
على قياس ما قبله في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون غير ذلك الشيء وكيف
لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محل ولا يعقلون تقدم الشيء على نفسه واشار الى
الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات
في الوجود ومختارة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة
لكن الاضافة اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه
وما يقال من ان الاضافة من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة
فلا يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء
بصفة هو اضافة بين الصفة والموصوف كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله ولزوم
عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزوم ان يوجد لكل
عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان للاثنين مثلا
نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما
من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب بينهما
وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مرتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت
الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة
ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات
واعترض عليه بان بطلان التالي ان بني على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة
له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون على انه تعالى ليس له
صفات موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف
الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا نسلم انها انما تحدث بعد حدوث الحادث
واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة لا يقول بلا بوجود افرادها في الجملة بجواز ان
يكون بعضها موجودا دون بعض وبعض كالمضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون
مضاف حقيقي واحد يتمثل بمضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم

بموضوعين فاذن يتعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري
وجاز ان يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر ويعرض
له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الآخر
كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاتفاق
والاختلاف على اختصاص كل واحد من المضافين المشهورين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا
هذا الاختصاص كالحاصل في الموضوع من صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا
عن الاتفاق والاختلاف ثم اختصاص المضاف بالمشهوري الحقيقي اما باعتبار امر يقتضي الطرفين
اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في
شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراك جمال المعشوق
واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية
من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة
حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال
الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في
شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون
يعبرون عن الاين بالكون ويعنون به الموجود وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد
حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا وعلى الاول اما ان
يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث
دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني
ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة
فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون
قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية
الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل
اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا
قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح

الآمدي وتحقيقه ان الحصول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث
الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان توهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او مسبوقا بحصوله في حيز اخرى حاصرا لجواز
ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا
فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة
ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي ابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول
الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق والمثلان ارادا على السكون غير مشروط فيه فبهذا وجه
الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول
زمان الحدوث واعترض الآمدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا
للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول
الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو حركة ايضا
ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول
في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات
لا فصول منوعة بل نقول لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المتشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة
الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر والحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء
الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر
متأخروهم بان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف
الزمان وهو مقدار للحركة فيكون التعريف دوريا فعرفوها بما ذكره المصنف وقال بعض الفضلاء
ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما
الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة
بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور
في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل
بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق
القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه
ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة بصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول

الجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا
وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه
اليه وهما كمالان والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق
سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن
الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول
المط بالفعل فالحركة انما يكون حاصلة بالفعل اذا كان المط حاصلا لا بالفعل فهي كمال لما هو بالقوة
لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من جهة اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا
يكون كمالا للجسم في جسميته او شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها بالقوة اعني الحصول
في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصور النوعية فانها كمالات اولى للمتحرك
الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة
اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا
واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لم يتصوره الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما
ان ما اورد في التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور
حقيقتها وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة تصدق بها يميزها عما عداها او تحصيل تصورها
عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة ابينة كانت او غير ابينة فلا يضر كون تصوره
اخفى من تصور ماهية الحركة اقول كلا الجوابين لا يشفي الغليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف
بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل
به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه
الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم
اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر
ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى
بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة
وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة
كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف
على رأي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات

والمراد على ما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع
في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول
بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حد ابين بل يكون في كل آن في حيز
آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة
يعرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى
بحيث اي آن يفرض يكون حالة في ذلك الآن مخالفا لحالة في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى
امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا
في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن تختلف نسبة المتحرك الى حدود
المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها
وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى
الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول
عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدا والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة
الجوالة امرا ممتدا في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا
في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها
واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحده آنان آن حصول المتحرك في المبدا
وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول
اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك بط فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك
قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالحصر ممنوع غير حاصر وان اردت بقولك
اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها يتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى
لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي
ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول
امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد المتحرك لان المتحرك
في الآن ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاه آن واحد فلا حركة له في الآن بل هو ساكن
مستقر على آن واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها بالبعض بحيث لا يكون
هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان

لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا
ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو بط قلنا فرضنا الجواب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع
والزمان والمسافة للحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالتشخص
هي التوسط الحاصل بموضوع واحد بالتشخص في زمان واحد في مسافة واحدة ويلزم من ذلك
ان يكون بين مبدا ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث
يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا التشخص بل في عوارضه واحواله
فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل
لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم يكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا
هذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فتعدد
اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها يفرض لها
هناك نسبة في آن يخالف النسبة التي يمكن ان يفرض لها في حد وآن سابقين او لاحقين
فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى وحصل
الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الآن مثلا ان كان له من مبدا المسافة
الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الآن بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له تعدد متعدده
فاما ان يستقر على واحد منها في الاكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا
يكون في كل آن الا اينا واحدا فتلك الايون الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات
وهو بط واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع
الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا نثبت للمتحرك من مبدا المسافة الى
منتهاها امرا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدا والمنتهى لكن غير مستقر تختلف نسبته
الى حدود المسافة وتعدده يجب بتعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد
الايون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك
لا يمكن ان يفرض في ذلك الامر المستمر اينان متصلان بل كل اثنين مفروضين فيه يمكن ان يفرض
بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط
غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا والمتحرك
في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن

ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها
يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شي من المحذورات اقول القول بان المتحرك في الالوان
المتشابهة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها مما تاباه الضرورة وعن شبهة اخرى
تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لاخ اما ان يكون شي منها موجودا في الحال او لا يكون
والثاني بط لانها لو لم يكن شي موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا
لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال
وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء
المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة
فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق
على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فنختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي
عن هذه الشبهة بوجه اخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما
الان الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان
المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل وتختلف مقاديرها بحسب اختلاف الافعال التي نسبت
اليها ومنشاء الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي
وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى
الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في
المعنى الاول واحدى المقدمتين في محل المنع على اي حال ويتوقف اي الحركة على ستة اشياء
احدها ما منه الحركة وهو المبدا وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واشار اليها بقوله على المتقابلين
لان المبدا والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شي واحد من جهة وثالثها المتحرك ورابعها
المحرك واشار اليها بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلة والمحرك هو العلة الفاعلة
وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة واليها اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى
المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان تقع فيه الحركة
واليه اشار بقوله والمقدار واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها
على اصح جوابه والا فالزمان مثلا لما كان مقدار الحركة على زعمهم كان متوقفا على وجود الحركة
فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالبياض

في حركة التبيض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور
الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلة للحركة ومن حيث
انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلة ومن حيث انها امر ممتد غير قار ومستلزمة لهذا الامر الممتد
لا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا كذلك من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة
للمبدا والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا
وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور لها تحقق مبدا ولا منتهى بالفعل نعم اذا
فرض فيها قطع دورات مخصوصة افترض لها مبدا ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة
بالفعل لا تتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزم انصرام الحركة لا يستلزم المبدا والمنتهى
الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضها بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها لما ذكر انها
وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها مبدا ومنتهى حالة تكون الحركة عندها بالقوة فكذلك
في المبدا وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكما اذا قيل من انها لما كانت
لها كمال تارة تتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني
ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل ما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدا الحركة قد يكون
بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك
يكون مبدا الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا
وعرضا يعني قد يكون مبدا الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض
ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس
فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة فلا يكون بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة
عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبدا
الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكروه حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما
فهو الذي اشار اليه بقوله وهما اعتباران متقابلان لان احدهما بالنظر الى ما هو الان كذا قال
الامام المبدا والمنتهى اما ان يكون معتبرين بالقياس الى ذي المبدا وذي المنتهى واما
ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد
اما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدا انما يعقل بالقياس الى ذي المبدا وذي
المبدا انما يعقل بالقياس الى المبدا واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لان

لما ذكرنا وليس احدهما علة بالآخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس كل من
شيئين اللذين يتحرك منهما الحركة تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول
بقوله احدهما بالنظر الى ما قبلها كالمبدأ والمنتهى انما هما لان الذي المبدأ وذي المنتهى
ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول وعم لا نسلم ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية
هو الجوهر الحالي للمكان المتصف بالوضع اعني الصور الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات
الثلث فاطلق الجسم بمعنى الصورة وهو القابل بذاته للحركة هو المتصف حقيقة بالحركة
واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فمتحركة بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض
والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات
قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على
سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك
اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له الحركة حقيقة هو الشيء الذي عرض له المحركة
حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان يكون الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة
اي تامة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد
الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد
بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا نسلم ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة وانما تعلم ان
هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا
يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا بنفسه كما فيما نحن فيه في هذا الوجه لكن لم لا يجوز ان يكون
هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال الحالة الملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد
من تلك الحالة الملائمة كما زعمتموه في الطبيعة التي هي محرك عندكم للجسم مع كونها مستمرة و ايضا
قد بين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود
بذاته تتخصصها الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب امتداد المسافة وان النسبة العارضة
لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها لا تتعدد بها تعددا
شخصيا فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي
عرض المستدل هاهنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء
الجسم للحركة زوال الحالة الملائمة او شرط آخر لم يكن المحرك ذات الجسم وحده بل مع زوال تلك

الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي
حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع
الاوقات وهو المراد من قوله وعم والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا في بعض
الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لثبتت الحركة ثبوتا ذات الجسم
فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة
واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بنفسها وهو غلط اذ ان يكون هناك حقائق
مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة بنفسه دون بعض
آخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشروط لا يعم ولا يدوم
فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات
ولما كان هاهنا مظنة سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام الاجسام
ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات
فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا كذلك مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين
وانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال بعض يعني
ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج
عن المكان الطبيعي مثلا فتقتضيها لتحصيله فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يجب
الجزء الاول ببقائها بل ينتفي الجزء الاول لحصول الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات
ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية لها ولا في جميع الاوقات
لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن
النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي
المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع فيها
الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم
اجزائها والمضاف تابع وكذا متى ولهذه دفعة ولا تفعل حركة في مقولتي الفعل والانفعال
يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجوهر انما توجد
وتفسد دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل
من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه فالجوهر ان

لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيها بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان
حالا في جوهر آخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى
فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي
الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخ من ان يكون بين جوهرين منها فيتن كل منهما في آن
زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو مح و
والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة
فلان المتحرك اما جسم او مادته ولا وجود لها مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل
منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات
وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا اثناء التحرك محال
كونه مح كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة اثناءه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم
يلزم ههنا ذلك المح لكنه لزم مح آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا
لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة لا ينتفي باثناء المتحرك بنفي ما فيه
الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية
لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سمي مثل هذه الموجودات المتعاقبة
حركة فليسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك ايضا حركة وايضا لم
يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة
متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فعلى هذه
لا يكون حركة للاشياء لازم الحركة عنها ولا يخلص الا بان يقال كما ان للمتحرك الايني فيما بين
المبدأ والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره
ايون غير متناهية كل واحد منها يفرض في آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ
حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض
كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الايون والكيفيات
والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط
واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا
نقطة لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة آنات او كيفيات وجب ان يكون ما بينهما

بحيث ويمكن ان يفرض ايون او كيفيات لا تقف على حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي
يتبدل افراده على محله مع بقاء تشخصه لا بد ان يكون عرضا متقوما بمحله بدونه فلا يتصور حركة
في الجوهر واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما يتوقف على مطلق الصورة لا على صورة
شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقاء تشخصها
فيكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو
عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا متشخصا بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك
الصورة باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها
فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم
واجيب بان الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة بالفعل الا ان تصير متصورة بصورة معينة والذات اذا لم
تتحصل بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان تكون حال
تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك
في الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون
تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة هي مع اخرى من تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة
الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حال الى
حال اخرى وليس هناك حركة اصلا فيقال وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست
الا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لا يتقدم من ابطاله وجودها وتعددها
واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت بذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث
في ذلك بعد مجال اقول وايضا انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم
حركتها وحركة الجسم في الصور النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان
يكون بوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر
المركبة ايضا وما ذكر من انها تنعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد
ان يزول ذلك المركب عن حاله بل يعدم حتى يحصل مركب آخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه
وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجوهر البسيط فانعدام المركب ايضا دفعي فلا
حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا
للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حاله وحده عند تغير الموضوع او تغيرها

او تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وعلى هذا
فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض
ان ما اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فقد انتقل
من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك
الجسم في الاضافة تبعا للحركة في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم
في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك
في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه
فقد انتقل الجسم في هذه الصور انتقالا من اضافة الى اخرى تدريجيا وتبعا للحركة في معروضها وكما
لا تتصور تبعا هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا تتصور انتقال الجسم
وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا
تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه
لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها
بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيها بلا تبعية لشيء واجيب بان النسب
بمعنى عدم استقلال المضاف ومثله بالمفهومية مجرد كونهما نسبتين يرد النقض بسائر الاعراض
النسبية بل بمعناه كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام واما الجدة فيمتنع دفعة فلا يقع فيها حركة
واعترض بان العمامة اذا تحركت في النزول والصعود فلا شك انه يتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها
في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فهما اللتان اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل
من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون التسخن باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه
الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها
الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان
سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على
الاستمرار وكذا الحال في التسخن والتبرد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب
التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الآخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة
الى البرودة بان يقال ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع
الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان

سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة
على الاستمرار والحق ان التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون
يتخللهما اي هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما ايضا
حالتان تستتبعان تبدلا فلان في الثابت والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة
الارادية كما يشتاق والطبيعة او في الآلة واما في القابل وذلك لان الفاعل قد ينفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة
فلا يجوز كذلك ولا الآلة تكل هكذا انتهى جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة
او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعل كذلك واما القابل فربما
يتنقص قبوله والمقدار شيئا فشيئا فيتبع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعل ولا يخفى
ان التبدل في الباقي يستلزم التبدل في الناقل فيتبع الحركة في المقولتين معا وفي الكم باعتبارين
كدخول الماء القارورة الكثوبة عليه وتصدع الآنية عند الغليان وحركة اجزاء المعتدي في
في جميع الاقطار على التناسب اشار الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع وبدأ بالكم
والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل
فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه جزء والتكاثف هو ان ينقص مقدار الجسم من غير
ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن
بعض ويداخلها جسم آخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب
اجزاء الجسم بحيث يخرج عنه ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذا من
مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب
الكيف واستدل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة
والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب
فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف
قال بعض الفضلاء وانما يتوقف ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد على الصورة و
المقادير المختلفة من غير ان يقتضي تعينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا
في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يخص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره
الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يأتي على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم
عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على

السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز
اتصاف كل منهما بمقدار الآخر بالم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف
ثم لابد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة
على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه
لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك
ان انتقال الجسم على مقدار يكون لا محالة بما يناسبه فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه
كما جاز على القول بالهيولى ان يكون الكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان
اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي اختصاصه بمقدار معين به والمقصود بيان الامكان فلا
حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار
المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير
ما اقتضاه جزؤه لانا لا نقول يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل عنها
المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا يكون
متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة ولم يتحصل بالفعل لا يتصور
انتقال من مقدار الى آخر بان يتبدل عنها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار وصورة
اخرى كما سبق آنفا بل نقول للحاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان دليلهما
يدل على وقوعهما والوقوع يفيد الامكان والمذكور من ادلة وقوعهما دليلان الاول
ان القارورة الضيقة الرأس تكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد رأسها
بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها امر خارج ثم تكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤون الرساتيق
الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الدخول الا لانه حدث فيها بان
يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رأيهم بل
لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان
الخارج ايضا ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد
بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخلها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الآنية
اذا ملئت ماء وسد رأسها واغلي فقد تصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان

يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا تسعه الآنية فينصدع وقد يستدل بان الماء
اذا صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وظاهر انه لم ينفصل عنه حين صغر حجمه ثم عاد
ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام
واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويتداخله في جميع الاقطار بنسبة
طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم
بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام والمشهور ان النمو والذبول
من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد
منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك
حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل دخول كل ضرورة
دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبثها وينقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبل
وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه
يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم
انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول
قد مران المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع
آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة
الى فرد آخر وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول
لا يتوارد على شيء واحد لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار
الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول
لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء ما كان له المقدار الكبير فمحل
المقدار الصغير والكبير في حالتي النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد
بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان لا اثر لاتصال الزائدة
بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلب لان مجموع الزائدة
والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم
يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم لكن الحق ان النمو
والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع يتوارد على شيء واحد

بعينه فان الجسم النامي من مبدا نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص
عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما
كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات
وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز
لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالجزم
فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف
على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية الثاني ان ذلك
التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد لبيان الامر الثاني بل تمسكوا فيه بما نحس من انتقال الماء من
البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة
الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات
بينها ازمنة كثيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون
هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى
ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوها لابطالهما في مباحث المزاج
والمص اشار الى بطلان مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء اذا
كانت فيه اجزاء نارية كامنة فيها كان يجب ان يحس بحرارتها من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره
وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع كما اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع كما
اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة يدركها بالحس واما في الوضع فان للفلك حركة لا يخرجها عن مكانه
وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما
حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو بالوضع ولا يعني بالحركة
في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء فقد خرج
عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم
لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان
بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة
المبدا والمحل والفاعل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه يقتضي للاختلاف وتضاد الاولين
للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون

بالعوارض

بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد وقد توصف
بالانقسام فيشير في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فانقول
على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف باختلافه ماهية الحركة
وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا تختلف باختلاف ماهية الحركة بل باختلاف المحرك
لا تختلف نوعها ايضا فرعوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة
بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لا تختلف الحركة نوعا لان تنوع المعروضات
او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين مختلفي
الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا ظهر ان لا اثر
للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة
لا تختلف نوعا واما الآنية فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرضت فلا خفاء في جواز اطالتها
بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف
لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها انما هي حركة الفلك
الاعظم واذا اختلف المبدا والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل
بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد
على طريق التصفر ثم التحمر ثم السواد مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض
وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدا والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة
على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم
السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله ولخلاف المتقابلين
والمنسوب اليه مقتضي للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدا والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة
التي وقعت الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني
عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة
سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا
الموضع غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى
وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع
لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدة الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس

فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة
المقدار والمحل والقابل وارد بان المقدار الزمان وبالمحل المتوسط التي وقعت الحركة فيها وبالقابل
الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة تجب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال
ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة فانها وحدة ضرورة ان حركة
زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة
والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن
كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود
في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك يحرك
قد يحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال
المسافة ولا يعتبر في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك
والبعض الى محرك آخر ولا يجري فيها بالفعل ولا انفصل بسبب اختلاف الاستناد الا يرى ان
الحركة الكيفية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وتعدد بحسب الشروق والغروب و
والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا
وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر
واحد شخصي وان كان غيره تعدد الاثر اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران و
ذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد
الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع
بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واحدة بمحركين اقول قد
مر ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على
عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض آخر
وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض
الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع
المحركين لان كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من
المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا الحكم
بان جزءا واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان

معين لا يختلف حركته هذه بان رامية زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك
ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين
على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن بينا في حاشيته انه يجوز تواردهما على سبيل
التعاقب ايضا فليراجع من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم
ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار
والبارد بمثل الماء والنار الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى
السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع
الى وضع آخر متضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة
للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعة المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا
وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد
على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا
يتصور للزمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وهكذا
التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المعلول واحد
علل متعددة لا يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فيتحقق المعلول في ضمن بدل
ما يدعى عدم عليته لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر
ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادة مع
ان المحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين
كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه والى
هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى يقتضي تضاد الحركة
وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول
وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحيث ما بين مبدأيهما من التضاد بعارض
كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل
قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصيته بحيث يوجب
صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا فتصدق بتضاد الطرفين
حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في

في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى
من حيث وصف المبداية والمنتهية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون
الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما وجب تضاد
الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين اعني وصفي المبداية
والمنتهية لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركة بخلاف
القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين
اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر
عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر فان قيل يلزم التضاد بين
كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في
الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة والمستديرة
اذا كان مبدأ احديهما منتهى الاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط
المذكور اعني اذا كان مبدأ احديهما منتهى الاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين
الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين قلنا مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف في
بين الضدين قالوا لا تتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا
في مبحث الكيفية المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليهم فليراجع فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد
في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى
ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا
وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث
الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهة العلو والسفل هما المركز والمحيط
فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس يجب انقسام
المبدأ والمنتهى ولا يجب انقسام المبدأ والمنتهى الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظاهر بل عرض
لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم بالذات فيجب انقسامها بعرض
له الانقسام واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها
وعلى فرض الانطباق فليس شيء منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض
للحركة انقسام بسبب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للفاعل

والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام الحركة يوجب انقسام المحل كان ينبغي ان
يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالسواد في الجسم اذا كان المكان عبارة
عن البعد على ما هو راي افلاطون وشيعته لكن النقل الذي يحل المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فانه
نزل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا اشكال واما الانقسام الكمي الذي هو بكثرة امتدادها الوهمي
الى ما له من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة
او الزمان ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف فيكون بطيئة ولا تختلف بها الماهية
لابد للحركة من زمان وامتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة
وان كان الاسم بالاطلاق لما في الاين تعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف وتسمى
بطوا ويعبر عن السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل والمسافة الاطول
في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطو بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان
الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة
والبطو لان السرعة والبطو يقبلان الشدة والضعف ولا شيء من الفصول يقبلهما ثم كل من السرعة
والبطو هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطو وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا الكل
حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطو بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه باصولهم
هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون مسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منها ينقسم لا الى نهاية
وكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع
في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد عرفت بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن
الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطو ويجب
تلك المسافة بطو بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك
المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطو الممانعة
الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالعاكر ذهب المتكلمون الى ان سبب البطو
تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطو تخلل السكنات
لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطو والثاني باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات
المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته المعدودة
في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الزمان

قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطع الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فيلزم
ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس
الامر كذلك لانا نشاهد حركة سريعة في غاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقال الحكماء سبب البطوء
الممانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي
الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون
الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة
الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطوء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه
وقد يكون السبب في بطوء ما يمس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك البدن فوق ولا انفصال ذوات
الزوايا والانعطاف لوجود زمان سكون بين الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي
من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى
الصوب الاول بعينه وعبر عنه بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية
اذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع ويحقق
ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة ينتهي الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية
فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظ او يرجع على سمتها او ينعطف الى غير سمتها وعلى التقديرين
لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين ومنع غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من
المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى اني لان
الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول
اليه اني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان الوصول علة هي
الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في ان الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال
وجود المعلول ثم ان الاصول ايضا اني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا
والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا انا وان ميل اللاوصول
غير ان ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه فبين الانين زمان لامتناع تتالي
الانات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون وجوابه
ان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك وهو علة الزوال عن ذلك الحد فليس
هٰهنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن

الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول سلمنا ولو سلم فلا
نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول اني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة او نقول يمكن تغير الحكم على
وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان مبدأ الوصول آني وكذا اللاوصول كما بينا آنفا فبين
الآنين زمان سكون لما ذكرنا آنفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة
مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية
باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا
لا نسلم ان اللاوصول آني قوله ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون وصوله زمانيا والا
لكان الوصول منقسما زمانيا قلنا ممنوع فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول
وامثالها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فانه
احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته
ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في
جميع ما ذكرنا وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم
فيضعف الاعتماد المجتلب بالحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق شيئا فشيئا في الضعف الى ان يغلب
اللازم المجتلب فيرد الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب
المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم
الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما
او تساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان
بين اني الوصول والرجوع ليكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية
الصادرة عن الحيوان والمنكرون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في
انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما لما اذا فرض انه صعد خردلة وسط الجبل
ونزل فيها في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة بصعوده ويجب وقوف الخردلة
لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل المصادم لها لامتناع
التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان وكل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة
الخردلة واجيب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل الريح يرجعها فاذا
وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك فرض آخر [illegible]

هو وفوق الجبل قال المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة
لا السكون ولا توجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة
والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين توجب السكون والسكون حفظ النسب
فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع
اما في الاين فنعني حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في
المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك
بان يقف في الكم عن نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من اشتداد وضعف وفي الوضع من
تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي تضاد الحركة واعترض عليه بان الحركة في
المقولات الثلث قد يكون من الصنف الى صنف اوفرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون
فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من
شانه ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة وتقييد عما من شانه خرج عدم حركة الاعراض والمفارقات
وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو تضادهما معا تضادا مشهورا والى
هذا المعنى اشار بقوله ويضاد لتضاد ما فيه السكون فان سكون الجسم في الحرارة تضاد سكونه
في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه زمانا فاقول
هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد
اذ لا اشتباه في انه لا يتحرك جسم في شيء من الضدين فانه يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا
في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس
الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبداه
ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو
طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة
ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لابد من مقارنة امر آخر الى الطبيعة
ويكون ذلك غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف اي لترد الطبيعة الى الامر الطبيعي الا ان غير ذلك
الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي للطبيعة المائية فالطبيعة تقتضي
الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتض حركة
فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي

بعد علمه فلا يكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المط
بالطبع الوصول الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة وكل حركة طبيعية فهي تستدعي
هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة
يفرض ان يكون مطلوبة بالحركة مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المط بالطبع مهروبا عنه
بالطبع فان قيل ينتقض بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع
فيكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان
كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة التي
يطلب الوصول اليها بالطبع وفيها مستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية
يستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدا خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال
يضعف بمصادمات الجسم المخروق بالحركة الى ان يصير مغلوبة فيستولي الطبيعة ويعيد الجسم بالحركة
الطبيعي الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية
فانها يستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البسائط ومقابلها اي التركيب للحركة
خاصة اي لا يتصور في السكون وانما يعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان
على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق
انها الطبيعة فقط وانه بالارادة ترك ازالته اي الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر
انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل
الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحركة المرمي الى تحت وظاهر انه ليس
من التركيب في شيء وانما هو اشتداد والحركة قد يكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم حقيقة
وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل انما يقارنه لكن يلزم من
حركة ذلك المقارن عدم مناسبته مع الامور الخارجة والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان
يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا كالعرض الحال في الجسم والحركة قد
يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد يكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات
وبالعرض اي وقيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك
بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطلا اما الدعوى فلان الحركة
المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كالحجر الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة

من القسرية والحركة الطبيعية ممثل الى سمت جزء الذي رمي اليه بل الحلي بمثل الميل الى مركز العالم
وفي المتحركة بالارادة كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت آخر مقابل لمحاذاة منهما حركة من جهة
بين السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل الجلي ان امتناع حركة الجسم الواحد
الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية والسند الامثلة المذكورة ولا نعلل الجنس ولا انواعه
بما يقتضي الدور اختلف المتكلمون في ان حصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل
هو معلل بمعنى غير الاعيان دائم لا ذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة
والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى
المذكور هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا نعلل الجنس اي الحصول في الحيز
ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم
معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور
الخامس متى وهو النسبة الى الزمان وطرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء
الى الزمان وهو كونه فيه اي في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان
وقيل عنه متى من المتى كالا بن حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف
في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا وشهر كذا الا ان الحقيقي في المتى
يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما
كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم
والتاخر العارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفا الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر
والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكن
المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون التقدم
والتاخر في الحركة خاصية يلحقها من حيث انها للمسافة فللحركة مقدار بسببه ينقسم الى المتقدم
والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتاخر
العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار آخر غيره على
ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المصنف على ما يأتي في مبحث التقدم وانما يعرض المقولة بالذات
للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اي مقولة متى انما يعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها
من الاسود ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا يتغير فيه لا يعرض له متى

الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ويتقدم
وجوده معروضها وعدمه اليه اي لا ينتفي وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض
المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان
لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروضا المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم
على المتقدم متقدم فلو افتقر وجوده او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الآن المعروض كالنقطة
يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين
الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاءها والا لما امكن
تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا والتثليث يكون تخميسا وعلى هذا
وعدمه في الزمان جواب معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن اما تدريجي
او دفعي والاول بط والا لكان الآن زمانيا اي لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
قطعا فيكون زمانيا اي منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا
بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان متقضى الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما
وهو مح وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان ههنا قسما ثالثا بالتدريجي
الذي يحصل حصول ما له هوية اتصالية منطبقة على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن
اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك
في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان اصلا
او حصولا في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين
الحصولين آني ودفعي الا ان احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصوله
في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان ككون الشيء
متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرفي الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل
آن يفرض من آنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين
الدفعي الذي هو قسمان ولما الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي
فعدم الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانيا بل بمعنى
ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون معدوما فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع
ذلك الزمان ولا يحدد وقيل الكلام في حدوث عدم الآن وهو آني دفعي اولا كما هو عن الزمان

والآن يوجد في احديهما واما فيهما فلا يمكن ان يوجد افيه والا لزم التسلسل فان الزمان لوكان موجودا
في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لوكان
موجودا في الآن لكان ذلك الآن موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود
الآن في آن حتى يتصل ان عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن آني قوله لان الآن
اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان لا يكون
لانعدامه امتداد ويسمى لا الوجوده والنزاع فيه والسند ما مر آنفا وحدوث العالم يستلزم حدوث
يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان حادث لان الزمان من
جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة تعرض الجسم
باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة تقع بين اجزائه والاشياء الخارجة عن ذلك
الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون
رأسه من فوقه ورجله من تحته ولهذا يصير الانعكاس وضعا آخر وفيه يتضاد فان القيام والانتكاس
وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد
انتصابا وانحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه
اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك
اي الملك ويسمى جدة ايضا نسبة الشيء اي هيئة تحصل بسبب نسبة الى الاصق يحيط به احاطة تامة
وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة
الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل
والحق تبوتهما دهنا والا لزم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو تأثير
الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تأثر
الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم
المصنف الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما
الى موثر وتحقق هناك تاثير وتاثر اخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لوكان
كل تاثير واتحاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى
الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال
والاستمرار فحال الفاعل ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل قال الشيخ انما اوثر لفظ ان يفعل

وان ينفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان
متوجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك مثل يتسخن من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل
مخصوص بذلك المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول
الفصل الاول في وجوده تعالى الموجود ان كان واجبا فهو المط والا استلزمه لاستحالة
الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت
المط وان كان ممكنا فله موثر موجود بالضرورة وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي
الى الواجب فهو المط الفصل الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون
قاطبة الى ان تاثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه
وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره فيه بالايجاب واحتج على انه قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي
كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان
المنافاة ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لوكان حادثا لتوقف
على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط
حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المصنف وسائر
المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على
الدليل المذكور وتوجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون الموثر للعالم
هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود فهو القادر فلم لا يجوز ان يكون واجب الوجود
لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم
بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة
غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الله تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى
الله تعالى حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المصنف وجود المجردات
المتوقف القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا
قال في صدر البحث الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده
مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس
بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما
اثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان ينبه الى الاجوبة عن ادلة المخالفين بتقرير الدليل

الفصل

الاول ان القدرة على الشي بمعنى صحة الفعل والترك مح لانها تستدعي امكان صدور الاثر عن المؤثر
وصدور الاثر من المؤثر اما واجب او ممتنع لاته عن احدهما فط لان المؤثر ان استجمع شرايط التاثير
وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب ما اشار
اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة
وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا لما
ان الوجوب بالاعتبار لاينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد
الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لايريد الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرايط
التاثير وجب صدور الاثر ان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرايط اعني انضمام الارادة
الى القدرة فلنا ام لكن لايضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر
عن ارادته وان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فلناع وتقرير الدليل الثاني ان القدرة
على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يتمكن من الترك والمحال
عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة في المستقبل
مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال
فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود
الشي لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السوا لكن اللازم بط لان العدم
الاصلي ازلي ولا شي من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لايصلح ان يكون متعلقا للقدرة
والارادة لان معناه التاثير وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار بقوله وانتفاء الفعل ليس
فعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لايفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم
وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة يعني ان عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة
الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها
اما ان علة المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون
جميع الممكنات مقدورا له تعالى اقول لانم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر
والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلانم ان كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لايجوز ان
يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال
العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الباري تعالى والمشهور في الاستدلال

ان المقتضي للقدرة ه

على عموم القدرة هو ان الذات لوجود استنادها وصفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان
الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوا فاذا ثبت قدرته
على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاستدلال انما على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشي وانما
هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات
بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكما والا لم يمتنع
اختصاص البعض بمقدورية تعالى دون بعض كما يقوله الخصم لتعلق قاعدة الاعتزال جاز ان
يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة وعلى قانون
الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع
الممكنات على السوا والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية
فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لايكون خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على
حده فالمانوية وكذا الديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده
ظ لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه الا انهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف
فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان
وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الفاعل لايكون خيرا شريرا اللهم
الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبي عنه ظ اللغة فلا
يجتمعان ح في واحد لكنه غير ما لزم مما ذكروا والاحكام والتجرد واسناد كل شي اليه دلايل
العلم اتفق جمهور العقلا على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورده
المص احدهما ومن استدلال الحكما ايض وجهان اورد المص كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي
اورده المص هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرو
وتنبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبي عن معان دقيقة واغراض
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه تعالى خالق الافلاك والعناصر بما فيها
من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام و
واتقان واحكام يحار فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد
بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الا
نسان لم يعرف من العلم الا قليلا ولم يجد الى القليل سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام

الواحد ٤

والاحكام ه

الصوري ه

لم يوجد ٤

من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها
بحيث لا يتصور ما هو اوفق واصلح وقطعا انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد
في الجملة ومن بعض الوجوه فجل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار
ينتفع بهما قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة
للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه
ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لا يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري
على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن بعض حيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيبها
كالنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست
من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من
العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما
الذي لم يورده المصنف فهو انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم
بالمقصود وقد يتمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه
ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما
يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبر به وان لم يخطر
بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام و
دليلا الحكماء فالاول منهما ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني
انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم
عند العالم وهو حاصل في شأنه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه
مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نسلم
ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده
فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها
غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير
اعني الثاني وهو للحكماء عام اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما
يدلان على انه تعالى عالم ولا يدل على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت ان الله تعالى عالم
اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق فمنهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة و النسبة

لكون

لا يكون الا بين شيئين متغايرين ضرورة فاما بالاصل وبنسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك
والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة
الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين
قلنا لا بل يقتضي نسبة بينها وبين المعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعني التي
بالعرض فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف
لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار
صلاحيتها للمعلومية في الجملة متغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من
التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم
صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا شك في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب
كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى
بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء بل بحصول الاشياء بانفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا
وبالامور القائمة بها ولذلك سمي علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صورة الاشياء
ضرورة ان انكشاف الشيء على احد لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور
مثاله عنده والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله
لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول
الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك
بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما
المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه
ليس في الدار ويبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني
يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير انما هو
في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول
يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة
بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه
تعالى ليس علما زمانيا اي ليس واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه
واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده

ونسبة اخرى بينها وبين العالم
وهما ممكنان واما النسبة
بين العالم والمعلوم م

كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون له حال وماض
ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى المختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي
هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه اوليا
محيطا بالزمان كله وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال
ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه وتعالى عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة
فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن
الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية
زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة
على سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون
بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان
فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحققها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا
كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء هذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من
ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا
اليه من ان العلم بالعلة توجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها
انما يكون بالآلات الجسمانية والجواب ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول
الصورة فاما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها
ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة واجبة معا
والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا
لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم ومفيد الوجوب
ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين
الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين
وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين
انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان
يعلم ويقدر وقد ذكرنا معنى آخر قدر في بحث الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالاحداث في

وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء يعني ان تخصيص الممكنات
بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لابد ان يكون
بصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته
الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة
وساير الصفات وذهب جماعة من روساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي
القسم البلخي وجمهور الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع وتسمى بالداعي واستدل المص على ان الارادة
ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج
تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر آخر ولزم التسلسل اقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على
اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه وذلك ظاهر
والنقل دل على اتصافه تعالى بادراك والعقل على استحالة الآلات يعني ان السمع دل على كونه سميعا بصيرا
وهو مما علم بالضرورة من دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والقرآن والحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله
وانعقد الاجماع ايضا عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حكم ساير الضروريات الدينية وقد احتج
عليه بعض الاصحاب انه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل
لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد فيها من بيان
ان الحيوة في الغائب ايضا يقتضي صحة السمع والبصر وغاية تمشيتهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين
طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم تقم به
آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك
في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص والآفة على الباري سوى الاجماع والمستند
حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا
بصيرا فلنعول على الاجماع في هذه المسئلة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان
الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجيته اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة
احتاجوا الى دفعها فان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في
المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع
والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب ساير المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع
العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين متعلقين على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال

وان كانا صفتين زايدتين عليه كما هو راي الجمهور فنقول الاحتياج لنا الى الآلة لسبب عجزنا وقصورنا وذات
الباري تعالى لبراءته عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه
تعالى بوجهين الاول انهما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر ومشروطان به كساير الاحساسات وانه محال
في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس ذلك
التاثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغايب كذلك فان صفاته تعالى
مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس التاثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات
السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة
له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبيا عليهم السلام
انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق
التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف
في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة
له وكل ما هو صفة له فهو قديم وكلامه قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مولف من اجزاء مترتبة متعاقبة في
الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث وكلامه حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض
المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات تقوم
بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف
فهولاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى
حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى
فهؤلاء قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات
وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في
غيره كجبريل او النبي صلى الله عليه وسلم ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وقالوا بحدوثه
كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة
قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قايم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو
مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس
الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم حتى العوام و
الصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المولف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة

وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن
انما يصدق على هذا المولف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر
مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك وعربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ومنزلا على النبي بشهادة
النص من تلك الاية وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور
والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا المراد اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت
في المصحف هو الصور والاشكال معروفا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والآيات
لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لان ابتدا وقع اوانها ولا
شي منها يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن
امر وهو قسم من كلامه متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاءه وجوابهما انه لا نزاع في
اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المولف الحادث وهو المتعارف عند
العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث
واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلام القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله
لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى
انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا في انه هل يسمى لهذا المولف المخصوص القايم باول لسان اخترعه
الله تعالى فيه حتى ان ما يقراه كل احد سواه بلسانه يكون مثلا لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين
المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقراه القاري اي قاري كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في
كل شعر وكتاب ينسب الى مولفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموع غير
اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه
فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله قلنا فيه اوجه احدها
وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة ذاته تعالى
بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الروية والسمع بكل موجود حتى الذات والصفات
لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع
الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على

ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلاماً بصوت يتولى تخليقه من غير كسب
لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى
التقديرين اسم المجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسم المعنى كلي صادق على المجموع وعلى
كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقرو بكل لسان كلام الله تعالى
فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى مماثل له وانما الكلام هو المجموع
في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائماً بلسان او قلب
ولا حالاً في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ويمنعوا من القول
بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتادب والتحرز
عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات
الدال على المدلول شايع ذايع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي
الثالث ان كلامه تعالى لو كان ازلياً لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى
مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا
يتصور السبق على الازلي فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى لما سيأتي والجواب ان كلامه تعالى
في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب
التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسير جداً
وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه
يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازلياً لزم الامر بلا مامور والنهي
بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب
الى الحكيم تعالى واجاب عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك
وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضاً
التغير على القديم محال قلنا هو ارادة امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير
هو في نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير
وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق
بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ
اختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم في من عداهم بطريق القياس بعيد جداً نعم لو قيل

خطاب الحاضرين قصداً والغايبين والمعدومين ضمناً وتبعاً ليس من السفه في شيء لكان شيئاً وهذا
الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل
على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده
صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان ازلياً لكان ابداً لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعاً السادس ان الكلام لو كان ازلياً لاستمر ازلاً وابداً
لما ذكرنا انفاً فلم يختص تكليمه موسى عليه السلام بالطور وهو باطل اجماعاً والجواب عنهما ان الكلام
وان كان ازلياً لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختياره فيتعلق الامر
بصلوة زيد مثلاً بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام في الطور وبهذا
يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم
فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهياً وبالعكس واللازم باطل قطعاً وهذا الوجه
الزامي منهم على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق
به النهي وبالعكس واختار المصنف مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة
لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم
بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولانه لو لم يتكلم لكان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص واتصاف
باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصاً سيما اذا كان مع قدرته على الكلام
كما في السكوت فلا اخفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة
قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر
لا يسمى متحركاً وان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتاً وانا اذا سمعنا قائلاً يقول انا قائم نسميه المتكلم
وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق
وح فالكلام القائم بذات الباري لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة
لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط
بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديماً والحرف الاول ايضاً لما كان له انقضاء لا يكون قديماً
والحادث يمتنع قيامه بذات الباري فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم
الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار
او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معان يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي

فالمعنى الذي يجده من نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارة بحسب الاوضاع والاصطلاحات
ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها
وانكره المعتزلة وقال التفتازاني اي كلام النفس غير معقول وقد شرحناه في بحث المسموعات
فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى محصله
ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري
لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم
عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان اللفظ
حادث على مذهبه ايضا لكنه ليس كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ وله لوازم
كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام
الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه
حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى
الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب
في المصاحف مقروءا بالالسن محفوظا في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما
يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب
عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث
الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه
بعد التامل يعرف حقيقته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني
في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة
اقول المفاسد التي ذكر انها تلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هو التي ذكرنا في الوجهين الاول
والثاني من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف
انما يكفر لو اعتقد انه غير كلام الله بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى
بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى
ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ
فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكروه من ان
ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ والتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج

عن طور العقل وما ذلك الا ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم
على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق المتكلمون على ان الكذب في كلامه تعالى محال اما المعتزلة فلوجهين
اشار المصنف الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان
الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة فيها قبح والله تعالى
لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة
العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر
ما اخبر من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا
يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا فيلزم ان نكون
نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي
الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام
اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله ولا فرق
بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصد والزام المعتزلة
مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ و
لما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام
النفساني ولزم النقص في صفته تعالى الثاني لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته
فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا لجاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو
عليه اقول او نقول هذا الدليل على امتناع صدقه ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما
فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكن ان يخبر عنه لا على ما هو عليه
فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص كان رجوعا الى الوجه الاول قيل هذا الوجه ايضا انما يدل
على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان
يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب
اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فان
جوزوا حدوث صفة اللفظي اعني حدوث كذبه لكان اولى وبعقول العقول احرى الثالث وهو معتمد الاصحاب
الدلالة على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا ولبراءته عن المنافيات اجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام

والعلماء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ثم
وجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمرا ووجوده ازليا ابديا
واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري
واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر
لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظ وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائدة عليه اذ
الوجود متحقق دونه كما في ان الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث
اقول حله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد
العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المص واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا
عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه
الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب
الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر
البقاء بصفة بالوجود في الزمان الثاني لكان لزوم الخ اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في
الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى
صفة اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة ورد بانه
افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات بناء في الوجوب بالذات اقول فيعود الى الوجه الاول ثم
اذ لا بد في اتمامه من ان البقاء وجود خاص فباقي المقدمات مستدرك وثالثها ان الذات لو كان
باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان
الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات
هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف تعدد الواجب
لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات
ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم
افتقار البقاء الى الذات مح لان افتقاره الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كانت صفة ازلية
زائدة على الذات فانه كانت باقية بالبقاء ولتس فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه
لا زائد عليه حتى يتسلسل قلنا فح يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه والتشريك بمعنى وجوب
الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب اي تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان

نفس الماهية الواجبة او معللا لازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب
بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في
الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية الواجبة
اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الآخر ما صدق هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان
كان نفس الماهية الواجبية فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز
ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته فلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل
عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين
كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور لا يقال لا انفصال
بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون شيئا خامسا لجانب في الواجب وايضا لو كان الواجب
اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان
لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين وجواز
التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حين تعينه
بلا وجوب وان كان بين الوجود والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في
الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما
هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب
من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والآخر
وجوب الوجوب وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد
المعين من التعين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين قلنا مم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على
التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب ع قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا مم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين

لا ثانيا في التعدد وهو اعني وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان
لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركيب الواجب كما سيأتي لكن الواجب لا يكون
وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بجميع انحائه يعني التركيب من الاجزاء العقلية
كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما
بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد ايضا يقال للمشارك
في الموضوع معاقب والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا بمعنى ان الواجب لا يكون
متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج
الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن
لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما
واجب او ممكن يحتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض
فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير في التمكن لا في الوجود
والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء
المكان عن المتمكن في وجوده ممنوع قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا نعم لو لم يكن المتمكن
هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيز
ومخالطة الواجب لما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان
لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص
هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى
كما ذكرنا وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم وح
يكون جزءا لا يتجزى وهو اخس الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وح يكون جسما وكل جسم
حادث لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفي الحلول
ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينافي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فمحله
ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول
هذا انما في كونه حالا في متحيز وذهب بعض الصوفية الى انه تعالى حل في العارفين والنصارى
الى حلوله في عيسى عليه السلام فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فبط وان ارادوا به غير ذلك
فلا يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تعيين معناه وعلى نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان

اقول في جعله من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتامل وقال بعض الصوفية اذا
انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة
هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه بط وان كان المراد به غيره فلا
يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او
جسماني وكل منهما ممكن حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه تعالى و
اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية
واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد الميت ورازقا
لعمرو الحي والمولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذه الحوادث وقادرا
فجائز واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه تعالى بالحادث لجاز النقصان عليه وهو بط بالاجماع
بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف
به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به
للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة
الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال
وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير نهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا
بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال
بالاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب تعالى لا يخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل وانه مح اقول
اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله
تعالى مح واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع
فيه وان اريد به تغير في الواجب او تأثر او انفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث
معلولا للذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد
مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم
جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو بط ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا
اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع استحال انقلابه الى الجواز
وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث

في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل
قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل
قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان الحق جواز ازلية الحادث بمعنى امكان
ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يكون في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال
ان قابلية الله لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن
في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومعنى الكلام ان تعين الحادث بشرط الحدوث في
الازل لا ينافي امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث
فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان
المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم
كذلك لما عرفت من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان
ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو
عن الضدين وان اريد به مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضده ويستحيل
الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود كما صرح
فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير
مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي
لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي بمعناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها
انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحذور وقد عرفت الفرق واحتج
الخصم لوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصف بهذه الامور الا بوجود المخاطب
والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث
تعلق تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذه
المصحح للحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه لا يصلح جزء المؤثر
في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة
الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم
شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد

بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدثت فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير
في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره
والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والتغير في تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقال
الكرامية اكثر العقلاء يوافقونا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان
الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان
في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما
متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وبما عدم بعد الوجود
فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددين
لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكر آنفا وتحرير محل النزاع ان الصفات
على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحياة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة
كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالضرورة الى ذاته التغير في القسم
الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فلانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز
في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم
كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ ويدل على نفي الحاجة ايضا يعني والواجب الوجود
لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته والا لم يكن واجبا لذاته
ويدل على نفي الالم مطلقا سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب لا يتالم اصلا لان الالم ادراك
المنافي من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له والشيء لا يكون منافيا
لمبدأه ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وانه مستحيل على واجب الوجود تعالى
وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم
من حيث هو ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله
تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته تعالى اقوى اللذات
ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي
يسمونها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة له عند ادراك الملائم
وبمحض ذلك بانه ذكر كلا دون ادراكه فانهما يختلفان قطعا والمعاني والاحوال والصفات
الزائدة عندنا يعني وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه

قالوا ان الله تعالى بمعاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع
والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان الله تعالى احوالا سلبيها العالمية والقادرية
والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم
قالوا ان الله صفات زائدة في الاعيان واختار المص نفي هذه الامور كلها لان وجوب
الوجود دال على نفيها لان هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه
الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها
فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان
كان غيره لزم افتقاره الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا
وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ههنا لان الاشاعرة ذهبوا الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان
المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان ووافقهم في ذلك جميع الفرق فان
المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن
ذلك ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام
الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع
انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا
آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية
ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون
المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا واحتج على الامكان
من المنقول قوله تعالى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه
فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى عليه السلام سال الرؤية فلو امتنع
كونه تعالى مرئيا لما سال لانه ح اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه
ح اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل
لا يجوز على الله تعالى ويمتنع ان يكون نبيا كريما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح
للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه
تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى
التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترض

على الاول بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه
لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استلزام رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه
قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع
حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول
بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام عالما به ضرورة مع انه يخاطبه
وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال
ح لان قوله لن تراني نفي للرؤية تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف
المضاف والمعنى ارني آية من اياتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب ح لا يطابق
السؤال لان قوله لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤية الله تعالى لا لرؤية آية من آياته واما
ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية واما ثالثا فلان الآية
انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى عليه السلام
انما سال الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله
جهرة فسال ليمنع فيعلم قومه امتناعه واجيب بانه مع انه مخالفة الظاهر لم يقل ارهم ينظرون اليك
فاسد اما اولا فلانهم لما سالوا وقالوا ارنا الله جهرة ردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم
يحتج موسى في ردعهم الى سؤال الرؤية ولم يبق في اخذ الصاعقة دليل على امتناع المسؤول لجواز
ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بالمطلوب واما ثانيا فلان تجويز الرؤية ظاهر على
كفر عند اكثر المعتزلة ولا يجوز لموسى عليه السلام تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انه لما قالوا
اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين
بموسى مصدقين لكلامه لكفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب ومشاهدة لما جرى مع
اللوالد والاهوال والالام لا تفيد الطلب والجواب ايهم وان نسمع فهو المخبر بانه كلام الله تعالى ورد
هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا استحالة الرؤية وطلبوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى
عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله ليكون ابلغ عندهم واهدى الى الحق
واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم ليلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه لرآه لانه مقرب
عند الله تعالى الرابع انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع
كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله لا يتوقف على العلم

بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون الاشتغال بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر ببالهم هذه المسئلة
حتى يسالوا عنها فطلبوا العلم او خطرت ببالهم وكان ناظرا فيها لما انا بالحق فاجرا على السوال التبيين
لغلبة الحال والجواب بان التوهم المذكور ان النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه
ويمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام من المبتدعة السفهاء والطريقة العوجاء التي
لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ان قوله انه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او
حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا امتناع
الاستقرار حينئذ والجواب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون والحركة ولا
لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل دائم في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد
استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل
الفاء وان قلنا لابد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا
ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما جعل به
على الفعل واحد ما يتوقف على الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة
ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها
من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظ ونرى الجواهر ايضا لانا نرى الطول والعرض في
الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض وغير الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم
لا بد من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر
حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هف وان قام بكل من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو مح
فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
وهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان
الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال
الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على
تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد وان تكون
مشتركة بين الجوهر والعرض لم يكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعلل الامر الواحد وهو صحة كون
الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في
العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما

فان

فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان
يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة
لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف بها العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود
ليس الا وانه مشترك بينها وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة
صحة الرؤية متحققة في حق الباري فيجوز ان يرى ذاته تعالى وهو المطلوب اول ما نقول الرؤية للجواهر
ع وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو
م بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام
بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين
من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح لتعلق الرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض
الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي
هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية الاعتراض الثاني
انه لا حصر للمشترك بينهما في الوجود والحدوث فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون
هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية وايضا
علة الصحة يجب ان تكون مختصة بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان
فيلزم ان يصح رؤيته وهو ظ الاعتراض الثالث ان الواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة
كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان
الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد الشخصي ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية
لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما فيه اشتراكا فانه للقطع بانا
قد نرى الشيء ونتردد في هويته من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك
ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل قد نرى زيدا بان نعلق
رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما هو له من تفاصيل
الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا
في التامل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق
وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض فيه ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات
الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية ايضا وان المدرك من زيد

في تلك الصورة المذكورة هي خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفاصيلها
فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزا
المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان نعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا
بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية
الجوهرية والعرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية
عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية
انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين
الواجب وغيره كيف وقد صرح مشايخ الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الامدي
بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة
لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يلزم كون الملزم
معتقدا لما يتمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ
ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود وما هو معروضه ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما
بالاخرى كالسواد بالجسم ولا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه
بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى
اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منها كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها
انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة
والارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزم ويقول انما لا نعلق
بها الرؤية بناء على اجراء عادة الله بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم شناعة
اخرى وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها
وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود فقط
وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها بل الوجود علة لصحة كون
الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا
مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا
واجيب بانها اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم
كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية هو امتناع

تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي اذ كما ان تعلق الرؤية
بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لان الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق
بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة
لا تكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية فلا وجه له غير ان
تعلق اللمس بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والا فصحة الملموسية عبارة
عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود
وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية اذ كل ما
يقال في هذا يقال في ذلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحدهما واجاب عن الاخر وعلى
الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون
الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا
من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل
بفي وجاء بمعنى الرافة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية موصول
بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول لا نم ان الى صلة النظر بل هي واحد
الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى
قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظمان حب الغمام ومن المعلوم
ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المتنازع على الانتظار ليصح التشبيه وقال
وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمان ياتي بالفلاح اي منتظرات باتيانه بالنصرة والفلاح وقال
كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحاج طلوع
الهلال واجيب عنها بان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار موت احمر فلا يصح الاخبار به لبشارة
مع ان سوق الاية لبشارة المومنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان كون
الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر
به ولهذا لم تحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه
وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم يدل
عليه الابيات لاحتمال ان المعنى في الاول يرون هلالا كما يرون الظمان ماء وجده بعد الاشتياق

ولا يمتنع حمل النظر الوارد بالاصلة على الرؤية بطريق الحذف والاتصال انما الممتنع حمل الموصول بالى
على غيرها وفي الثاني ناظرة الى جهة الله وجنبه في العلو في العرف ولذلك يرفع اليه الايدي في
الدعاء او ناظرة الى اثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله لنصر
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قايله شاعر
من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل
واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر في الثالث برؤيته سبحانه وتجوز النظر المجرد عن الصلة
للرؤية كما مر آنفا الثاني ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف
به الرؤية مثل الشدة والشزر والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع وشي منها لا يصلح
صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي ولتحققه مع انتفاء
الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم ازل انظر الى
الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى والنظر
لا ينظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب
الحدقة ليس هو الرؤية ولا مما يلزمها عقلا حتى يجب من تحققه تحققها بل الرؤية عادية فيصح
للتجوز وحمله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها
على ما ذكره علي رضي الله عنه وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة
النقل عن ايمة اللغة والتتبع لموارد استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة وقولكم نظرت الى
الهلال فلم اره قلنا لم يصح مثل من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا يقال
لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقي من الامثلة
كلها مجازات لملزوم النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر
مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله وجنته واثاره ولا قرينة
ههنا يعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث خص شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنين غير محجوبين
وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظ ومنه قوله تعالى للذين
احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ايمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما
سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤ

اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات
في جزاء الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم يوم القيمة
كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرا رسول الله صلى الله
عليه وسلم هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار
النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا اما هذا الموعد
الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيا احب اليهم ومنها قوله صلى الله عليه وسلم ان ادنى اهل الجنة
منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر
الى وجهه غدوة وعشية ثم قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة وقد صح هذه الاحاديث
من يوثق به من ايمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع
وقوعها منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في جزء من
الرائي حتى على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظ الامتناع لتجرده واختصاصهما
بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة
من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الباري لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع
الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية
ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل
سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني
بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية
شرايط عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرايط في حق رؤية
الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جايز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات
فان كفتنا رؤية الله ولم يشترط شرطاه معا او غيرهما لزم ان نراه الان اذ لو جاز عدم الرؤية مع
تحقق شرايطها لجاز ان لا يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويزه ذلك سفسطة وان لم
يكفنا لزم ان لا نراه الان ولا نراه في الاخرة ايضا وذلك لان الشرايط التي عرفناها سوى سلامة
الحاسة قد ذكرنا انها لا يعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة
والتي من قبله تعرف لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له اما للذات او لصفة لازمة

لاستماع اتصافه بالحوادث فلو جازت رؤيته جازت في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويزه سفسطة
ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعه محال فليس بسفسطة
بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل وعدم الجزم بانتفائها فاللزوم ممنوع فان
انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين بالشكل
المعلوم كالمخطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله للعلم الضروري بانتفائها وان كان
ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به اعني بعدم الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه
يجب الرؤية عند وجود شرائطها لان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن
يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا
بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شيء باجمعها ولا نرى ذلك الشيء لانا نرى جسم الكبير من البعيد صغيرا
وما ذلك الا انا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب
الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة ولا نرى ما هو ابعد لانا نقول
هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني اطول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم الرؤية
بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن الناظر بقدر قطره وجب ان لا نرى
اصلا لكنه نرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المص لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه
وان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها
على ما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف ضعفه ظ بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا
او بعيدا وذلك ان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى
لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه يوجب ان لا يرى الا ضعفا
ضعفا او اكثر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤية اكبرها اقل من جزء مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها
على ما هو عليه وبعضها اكبر منه بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت
حينئذ في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والتفصيل فيها قوله لا
لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان الادراك البصر عبارة شائعة في الادراك
بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف
باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة

التفسير

التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه وتعالى قد اخبر بانه لا يراه
احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم
والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليه النفي فرفعها رفع الايجاب
الكلي ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في
قوة الجزئية فكان المعنى لا تدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول
تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض والآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول
الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا
جمعا بين الادلة سلمنا لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم الرؤية بل هو رؤية مخصوصة
وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول مأخوذا من ادركت فلانا
اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون
اخص من الرؤية بل وفاقها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها وتقول الادراك بالبصر هو
الرؤية بالحاسة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الحاسة
المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين لرؤية الله يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بانا
في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله من غير توسط تلك الحاسة و
انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فان ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده
نقصا يجب تنزه الله عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو
والانتقام فكان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان النفي
ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالحاسة المخصوصة لاشعارهما باتصاف بالحدوث والنقصان
وذلك في الاول ظ واما في الثاني فلان الادراك بالحاسة اما يكون لما يقابلها علم بالضرورة من
تجربة واما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا توسط آلة بل محض عنايته في الله
على عباده فلا نسلم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما
شديدا واستنكره استنكار المنافي سماه ظلما وعتوا كقوله وقال الذين لا يرجون لقاءنا
لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله اذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل

عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جاز
رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم
الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وقالوا لو
سلم فلتكليفهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض
وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة
والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى
في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج والجمهور على خلافه
وقد روي انه سئل عليه الصلوة والسلام هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام
فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره غيره
اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط قوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر
ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي
الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب وارسال الرسل الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه
في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب
ان التكلم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمقصود ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان
يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال
موسى عليه السلام لقوله اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرنا على الوجه الاول من وجهي احتجاج
الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين
اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى
الانتظار والى واحد الآلاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبول التأويل اشارة الى الاعتراض
الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار
المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان
الرؤية بالآية وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات
التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول
منها وهو انا لا نسلم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله والحصر الى مع منع الحصر اشارة الى الثاني

منها وهو

منها وهو انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان
ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد اي وجوب الوجود كما يدل
على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الآن فمنها الجود وهو افادة
ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستعيضا لافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا
بذاته مستكملا بغيره وكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني
عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه اما اثر او ثمرة
هو منه ومنها التمام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك
لانه يمتنع عليه التغير والانتقال ومنها فوق التمام اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان
يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب
الوجود يدل على انه حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخير
اي وجوب الوجود يدل على انه خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم
شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري
هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هي عليه
لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي يجبر
النقص على ما لا يتناهى ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده
ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه قهر الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية
لانه هو القائم بذاته الذي يقوم جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا
والتكوين فراجع الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء
والرحمة والكرم والرضا كل واحد ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة
وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد
الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة
للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين ازلية زائدة على السبع المشهور اخذا من قوله تعالى كن فيكون
فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادث اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا
انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر
التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات

لا يعلل بالغير بل بالامكان يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او
ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن
اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل
بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن
تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي
باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لابد في حصوله من
صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فيكون تلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين
يصلح اثر القدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك
الطرف وح لا حاجة الى مبدا الكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به الفصل
الثالث في افعاله تعالى الفعل المتصف بامر زائد لا يخ اما ان يتصف بامر زائد على حدوثه اولا الثاني
مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم اولا الثاني الحسن
والاول القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان
يستحق بفعله مدح اولا الاول واجب ان استحق بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق
بتركه مدح والا فمباح ومما عقلنا ان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان يعني ان الحاكم بهما
هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او
لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف مبادي الحسن والقبح
الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من غير تغير بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه
نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان
يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه وقال الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء
وقبحها وليس الحسن او القبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما
يزعم المعتزلة بل الشرع هو المثبت والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس
الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن
قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولابد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير
محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال
والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن و

قبح

قبح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع ان هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها وان
مدركه العقل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما ليس كذلك لم يكن
حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك
ايضا يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم
الثالث تعلق مدحه تعالى وثوابه او ذمه وعقابه فما تعلق به مدحه تعالى في العاجل وثوابه
في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذمه تعالى في العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق
به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي
بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي
وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم
فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه وعند المعتزلة عقلي فانهم
قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشارع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا و
ثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد يدرك بالضرورة من غير تأمل
وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك
بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر
ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثم جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشرع
او جهة مقبحة كصوم اول يوم شوال حيث حرمه الشرع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف
على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما
اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا
لصفات فيها يقتضيهما وذهب بعضهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا
اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه البعض من متقدمينا
من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في
القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة
المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات
حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا
وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل

لوجوه اولها انا نعلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاسا والظلم والكذب هو الحاصل
بالضرورة لكل عاقل من غير الشرع ولهذا يعترف بذلك منكر الشرع ايضا ولو كان الحسن بالشرع لما علم
من غير شرع والى هذا اشار المصنف بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم واجيب بان جزم العقلاء
من غير شرع بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم
ولا نزاع الثاني انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه شرع وثانيها لو لم يثبت الحسن
والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع والخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه
والخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث
لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار
المصنف بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد
ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق الذم و
النهي وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع
يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك
باطل بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاولى والثانية
لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتعاون التصور جواب اعتراض تقريره فيقال لو كان
العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف
الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت
في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح
ليسا عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح
ولما قبح الحسن والتالي باطل وان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب ابعاد
نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا
الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب القبيح
الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب
والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني لو كان
الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم
وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق

واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح
بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع
وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد وان
وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح و
التخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بالحقيقة ولا يلزم كون العبد
مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واستغنائه تعالى وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن
افعاله قد اجمعت الامة اجماعا عاما مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب والاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان
ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله تعالى مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن
الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه والعموم
النسبة ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واحتج
المصنف لمذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة على جميع الممكنات على السواء والقبائح
منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما
محال والمؤدي الى المحال محال واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره فلا استحالة بالغير لا ينافي
القدرة والى هذا اشار ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده
اليه اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا اما الاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل
افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك
الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه
بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه
عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال
فاذن يكون الفاعل كاملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير
الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى
من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك وارادة
القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي ايضا عما يراد ايضا قبيح
اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن

غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف وروي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع الا الكفر وان وقع وكذا
يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح
وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه حيث شاء والثاني ان الامر بما لا يراد
والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا انه
يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد العصيان
وكالمكره على الامر بتهديد مولاه وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله متعلقة بكل كائن بانه خالق
للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا له ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور
والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال مستندة الينا كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس
بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من
العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا و
الكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصدر
ذلك رئيس قرية من عباده وحكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا
اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا
ما شاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقعا
لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان برغبتهم واختيارهم ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك
اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لم
يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقصا ومغلوبية وايضا انه تعالى علم عدم وقوع
ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده والمعتزلة
قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه او وجوبه والضرورة فاصلة باستناد افعالنا
الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله مع الاتفاق على
انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل
مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام به لا من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم
تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع
اوجد فيه فعل المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد

والمراد

والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى
كونه محلا له وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار
واختار المصنف هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد في نفسه التفرقة بين حركتي المختار و
المرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها ونعلم ان الاولين مستند الى قدرته واختياره
وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الآخرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة
اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة
والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تأثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران
الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلة
ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزءا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة
بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله
وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة
القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظ واما على مذهب غيرهم فلانه لابد من الارادة الجازمة
وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه
ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل حينئذ جاز ان
يوجد مع الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح يجب معه صدور الفعل
عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك
الفعل اضطراريا لا اختياريا وبهذا التقريب حيث عممنا المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار
احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شأنها الترجيح
والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما اتى ترجح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قال صاحب المواقف من ان هذا
الدليل الزامي على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر
ترجيح المساوي بل المرجوح كان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او
اضعف منه واجاب المصنف عنه بقوله والوجوب الداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن
من كل واحد من الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتحقق الارادة الجازمة اما بعده فيجب الطرف
الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي القدرة بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني
لو سلم تحقق هذا الدليل يدل على ان الواجب تعالى لا يكون ايضا موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكرتموه

حار في حجر ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقر الى ينتهي الى ارادة يخلقها الله
فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادته قديمة فلا
يفتقر الى ارادة اخرى ورده المص بانه لا يدفع الشبهة المذكورة اذ يقال ان لم يكن الترك مع الارادة القديمة
كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف
عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال
صاحب المواقف في هذا الرد نظر فان ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري الجائي ان
تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعل يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فضمير الاستدلال هكذا ان يمكن
العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا
محتاجا الى مرجح آخر فلا تسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد
مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين
وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستقلا في الفعل وح لا يرد النقض ويتم الجواب
اقول محصول الفرق ان المرجح في فعل العبد لما ان لا يكون صادرا منه قطعا للتسلسل صادرا من غيره وح
لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري لا يخلو ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم
استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا
عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا آنفا فهذا الفرق
انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يضرنا ولا يفيدنا افتراقهما في الاضطرار
وعدمه وهذا هو المط لان النافض يدعي لزوم كون الباري مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله
وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ع وانما يلزم الاحتياج الى المرجح
الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ع فبطل ما ذكره
من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان
عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا رجح الاستدلال باتقانها على العالم
على عالمية العالم والتالي بط لان العالم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها
وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي
بين المبدا والمنتهى والناطق بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي في

مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور
الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بالانامل من الاجزاء ولا الاعضاء اعني العظام و[الغضاريف]
والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي باعتبارها تلك الصور
والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع القصد فيكفي الاجمال
يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد والمثبتون للعلم بقدرة العبد لا يستدلون عليه بالايجاد بل
باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد
العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصورة المذكورة لبطلان التالي ومنها
ان العبد لو كان موجدا لفعله يتسم بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله
سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظ الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال
لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع
لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظ الاستحالة واما
ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من
غير تفاوت واجاب المص بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المفروضة يقع مراده تعالى
لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواهما في الاستقلال في التاثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة
والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا للفعل في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث
فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا للفعل في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث
واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا اثر للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها
ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد جسما لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه
هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المص عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم
عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة
اعني امكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا
على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلنا
سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثلة
في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه التماثل كثير من الحركات وبعضها
يتعذر كونه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان

الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله كان بعض افعاله خيرا من فعل الله لان الايمان فعل العبد وخلق
الموذيات فعل الله ولا شك ان الايمان خير من الموذيات واجاب عنه بقوله ولا نسلم في الخيرية بين فعله
وفعله بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل
وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بفعل العبد لم يصح الشكر لله عليه اذ لا معنى لشكر الغير على نفس
فعله واجاب المص عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس
الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والنعم شامل ومعارض بمثله يعني ان الدلا
السمعية التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض فيها دون
البعض مثل الوارد بلفظ الخلق لكل شيء ولعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغيره لكن في
الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقا
للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشيا كافعال نفسه لان كل حيوان عند الخصم كذلك
بل يحمل على العموم ويدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله
تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وبدلالة الحصر قوله قل هو الله الخالق والحصر ظاهر اذا كان هو ضمير
الشان او ضمير اسمها تفسيره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم
لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا
ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غير
فلعمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله واسروا قولكم او اجهروا
به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه تعالى بما في القلوب في الدواعي والعقايد
والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت الملزوم اعني الخلق وفي اسلوب
اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت اللازم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا لا يستدل الا
على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي اللازم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها
ولفظ الجعل قوله تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا
بلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشا والله تعالى يريد الايمان وساير الطاعات
اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر وبغير
ما ذكر قوله قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو
الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث

يعني ان النسبة بالجزئية انما يكون

الدالة

الدالة على كون كل كاين بتقدير الله ومشيته فجميعها شامل وقد ذكر العلماء انا وجملها في المطولات
ولها انا وبرهان عام هو ان الفعل الحيوان يستند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى مبدء جميع
الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال العباد اليه واما الحصر عليه تعالى كما يدل
عليه بعض الآيات فيجب الاذعان لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو
الفاعل لا غير ويعارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي
ايضا انواع منها الآيات الصحيحة الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد
وهي العمل كقوله من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع
كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت
كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله يجعلون اصابعهم في آذانهم من
الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق
لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر حتى احدث لك
منه ذكرا والابتداع كقوله ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثيرة في القرآن واجيب بانه لما ثبت
بالدلايل القاطعة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي او حمل
هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته
والخلق فانه بمعنى التقدير واما على راي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعي موجب للفعل و
ذلك المجموع بخلق الله من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال
ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجا الى الكفر
والمعصية كقوله تعالى فما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد وما لهم
لا يؤمنون بالله وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله و
امثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة في القرآن على ان فعل العبد بمشيته كقوله فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر ومن شاء ذكره فمن شاء
اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سيأتي من ان فعل العبد بارادة الله لكنها موافقة لارادة العبد بطريق
جري العادة فلذلك رتب عليها واما على راي الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته
بمشية الله لقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح

والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للإنذار والاعتبار وأجيب بأن شيئاً من هذه كلها باعتبار
الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على إسناد الأفعال إلى العباد إسناد الفعل إلى فاعله
وهو أكثر من أن يحصى من لدن قوله تعالى إن الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة إلى قوله يوسوس
في صدور الناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع أن هذا ليس من المتنازع فيه والنصوص إذا تعارضت
لم تقبل شهادتها خصوصاً في المسائل اليقينية ووجب الرجوع إلى غيرها من الدلائل العقلية القطعية
والترجيح معنا لأن الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها أنه لولا استقلال العبد لبطل
المدح والذم والأمر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وإرسال الرسل وإنزال
الكتب والفرق بين الكفر والإيمان والإساءة والإحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان
وكذا ما يقع بأعضاء العبد على وفق إرادته وإرادة غيره مع أن التفرقة مدركة بالوجدان لأن الكل
بخلق الله من غير تأثير للعبد فيه وأجيب بأنه إنما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره على من
يجعل فعله متعلقاً لقدرته وإرادته واقعاً بكسبه وعقيب عزمه وإن كان بخلق الله تعالى على أن المدح
والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وأن الثواب
لما كان فعل الله تعالى وتصرفاً فيما هو حقه لم يتوجه سؤال اللمية كالإيقاد لم خلق الإحراق عقيب
مس النار وإن عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه أخر ومنها أن
من أفعال العباد قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها أن فعل العبد
في وجوب الوقوع والامتناع تابع لقصده وداعيه وجوداً وعدماً وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق
الغير وإيجاده أما الصغرى فللقطع أن من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف
يأكل ويشرب البتة ومن علم أن دخول النار يحرق ولم يكن له داع إلى دخولها لا يدخلها البتة وأما
الكبرى فلأن ما يكون بإيجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعاً لإرادة العبد لجواز أن
لا يحدثه عند إرادته ويحدثه عند كراهته وأجيب بأن ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع
بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يتبع إرادة الغير كالخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب
والامتناع فلم لا يجوز أن يكون بتبعية إرادة الله وقد وافقت إرادة العبد بطريق جري العادة
ومنها أنه لو كان الله خالقاً لأفعال المخلوقين لصح اتصافه بها إذ لا معنى للكافر إلا فاعل الكفر وكذا
الظالم والفاسق والآكل والشارب والقائم والقاعد إلى غير ذلك وأجيب بأن هذه الأسامي إنما تطلق على
من قام به الفعل لا من أوجد الفعل ألا ترى أن كثيراً من الصفات قد أوجدها الله في محالها وإنما

ولا يتصف بها إلا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء على أصلهم الفاسد في إطلاق المتكلم
على الله لإيجاده الكلام في بعض الأجسام واعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها
ترتباً ورأوا أيضاً أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه أصلاً فلم يمكنهم لهذا
إسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو أن
يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية
سواء قصدها أو لم يقصدها فالأفعال عندهم تنقسم إلى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء
من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة
المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في أن المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر أو لا فذهب المعتزلة
إلى أنه من فعلنا كالمباشر وذهب الأشاعرة إلى أن المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب
المعتزلة وقال حسن المدح على بعض الأفعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الأفعال
يقتضي العلم بإضافته إلينا وقالت الأشاعرة المتولد غير مقدور لنا لأنا لا نتمكن من تركه لأنه عند
سببه أعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب
إنما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الإمكان الذاتي فلا
يكون منافياً لكونه مقدوراً والذم في إلقاء الصبي عليه لا على الإحراق جواب اعتراض بما يورد
على دليل المعتزلة فيقال إن حسن الذم والمدح لا يدل على إسناد المتولد إلينا وذلك لأن حسن الذم
للمتولد حاصل وإن علمنا إسناده إلى غيرنا فإنا نذم على إلقاء الصبي في النار إذا احترق بها مع أنا
نعلم أن المحرق غير الملقي وتقرير الجواب أن الذم للإلقاء لا للإحراق فإن الإحراق عند الإلقاء
حسن لما فيه من مراعاة العادة وعدم إضاعتها والقضاء والقدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم
المحال والإلزام صح في الجواب خاصة أو الإعلام صح مطلقاً فما اشتهر بين أكثر الملة أن الحوادث بقضاء
الله وقدره وهذا يتناول أفعال العباد فإن كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال المصنف
فقد فيها أقوالنا أي خلقها لزم المحال أي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند
القدرية وإن كان المراد بهما الإيجاب والإلزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه
وقوله نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والمقدرة دون البواقي وهذا معنى
قوله صح في الجواب خاصة وإن كان المراد بهما الإعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا إلى بني
إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض وقوله إلا امرأته قدرناها من الغابرين أي علمنا بذلك

وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر قاله اشار بقوله صح مطلقا وقد يذكره
امير المؤمنين علي في حديث الاصبغ اشارة الى ما روى الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى علي
بن ابي طالب رضي الله عنه بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا من مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله
وقدره فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا بلعة
الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال
له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا
في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك
لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد
والامر والنهي ولم يأت ملامة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا
المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل
العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم
يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما
باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ واما القضاء والقدر اللذان
ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وظاهر
هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فايراده محل نظر والاضلال اشارة الى خلاف الحق
وفعل الضلال والاهلاك والهدى يقابله والاولان منفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على
معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى يقابل
له فيطلق على مقابلات المعاني الثلاثة المذكورة والاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك
والاضلال بالمعنيين الاولين منفي عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى
فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلثة فما ورد في الايات من اسناد الاضلال اليه تعالى فهو
بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى من يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله يضل
به كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر وهو غير الضلال بناء على
انه لا يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله هل يكلف غير المكلف ام لا فذهب
الحشوية الى انه يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر
من الله تعالى واحتج الحشوية بوجوه الاول قوله حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا ...

والكافر بعد بهما الله والمصنف اجاب عنه بقوله وكلام نوح مجاز فانه سماه فاجرا كفارا التسمية للشيء
باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم ولخدمته عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله والخدمة
ليست عقوبة للطفل بل تكون اصطلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه
لانه يمنع من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذبه الله كابيه والمصنف اجاب عنه
بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف
حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن ام لا واختار المصنف الاول
واحتج عليه بان التكليف يشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم
من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان
ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة والتداوي
لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة لا بل هو التخليص عن
المشقة الحاصلة بسببه والى هذا الكلام اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل
ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان
يشترط فيه رضا المكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح اجيب بان الاحتياج في المعاوضات
الى رضا الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل
بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل
ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان
شكرا لم يوجب النفع بسببه ووقوع المشقة في مقابلها عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله
والمعاوضات والتشريط ولان النوع يحتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها
للرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة
الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف في طريقه حكماء الاسلام بان ذلك ان الله تعالى
خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح
وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقتدر عليها صانع واحد مدة حيوته وانما يتيسر لجماعة
يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الاخر مثلا يزرع
ذاك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لاخر ويتخذ الاخر الابرة له وعلى هذا قياس سائر
الامور فيتم امر معاشه باجتماع مرتبي نوعهم ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن

باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجماع وهذا الاجماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان
كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحم فيه وذلك يدعو الى الجور على الغير فيقع من
ذلك الهرج ويختل امر الاجماع ونظامه والمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا
بوضع قوانين هي السنة والشرع فلابد من شارع يبين ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا
في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون
في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات يدل على انه من عند الله
وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى
مشتهياتهم فيقدمون الى المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب
يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك
فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولابد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادة
المذكورة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون
الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق
والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب آخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق
بنعوت جلاله والى الانقياد لسنة التي يحتاج الناس اليها في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة
الى العدل المقيم لنظام امور الشرع وتلك السنة اي الطريقة التي يسنها الشارع ويدعو اليها
العباد استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة
والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية
المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكير
انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة
الاجر والثواب في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام وللحكماء زجره عن القبايح
اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى
واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان
بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر عنه والزجر عن القبائح
واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه
وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الاثر وتبليغه

وامكانه وامكان آلته اشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع
الى نفس التكليف الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف
آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه
من الاستدلال به الى اتيان الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول
امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة الثاني
اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما
يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبايح واجتناب الواجب
والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون
جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثبت المستحق للثواب واما ما يرجع
الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به ومتمكنا من العلم وان يتمكن من آلة
الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل لان التكليف قد
يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا كالعلم بوجود الاله
تعالى وبكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل
العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي صلى الله عليه وسلم مثل العلم باحوال
المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما
وهو منقطع للاجماع ولاتصال الثواب التكليف لابد وان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد
على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان
الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال
فلو تحقق التكليف دائما امتنع الثواب دائما فلا يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة
حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء
اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف
كما مر آنفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه منشأ في الدنيا وعقوبته في الاخرى اجاب بقوله وهو
من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة من الكافر لم يحصل من التكليف بل انما
حصلت من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة

من التكليف والفايدة نابنذ جاب سوال المقدر توجهه ان تكليف الكافر لا فايدة فيه لان فايدة
التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فايدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف
الكافر لا فايدة فيه بل الفايدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب كما بالنسبة الى المومن واما
الثواب فانه فايدة امتثال المكلف للتكليف لا فايدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض به
اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يودي الى الالجاء وهو واجب عند
المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض
الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان
ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا
لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب
عليه تعالى وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما
شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار
بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف
على ما تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا تكفي في
الوجود ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونها
فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس هاهنا
وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا
لزم ان يكون الكافر مومنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني
ان يكون عدمه لعدم القدرة فيلزم عجز الله تعالى ومع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير
الجواب ان اللطف ليس معناه ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انما هو
ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتخلف مع وجود اللطف لعارض
اقوى منه فيتخلف عنه لسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما
صدر عنه ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين محال اما صدور ما ينافي اللطف منه تعالى فلانه اخبر
بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال
والثاني الى الياس فلا يبالي بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذه الاخبار ليست
مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف ما يمنعه من الاقدام على المعاصي واكتساب

عن الطاعات والاخبار عن النار انما هو بالنسبة الى الجاهل كابي لهب والمفسدة منفية فيه لانه
لا يعلم صدق اخبار النبي حتى يفضي الى الياس ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم المكلف
اذا منع المكلف عن اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب
ح لانه على ح لكان التعذير له ان يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب
من قبله لقالوا لولا ارسلت الينا رسولا فاما الحجة بانه لو منع اللطف في بعثة الرسول لكان
لهم هذا السوال ولا يكون لهم هذا السوال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم
حق يستحق بالقبيح فيختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان
غيره على فعل القبيح فيفعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان
هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه
مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه
لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه
لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره في الافعال وهو ايضا ترجيح من غير مرجح والى هذا
اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعني بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه
ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في اسناده الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف
لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني
يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه
ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن له داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في
الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيلي وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما
يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة
للمكلف ام لا ويزيد اللطف على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زايدة
على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا
بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد
مسده كالكفارات الثلث بشرط حسن البدلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين الذين يكون
كل منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا
خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله وعنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر

الزايدين او لكونه عابدا او على وجه الدفع ولابد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوب
اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما نفع او مصلحة
والضرر اما الم او مرض او علة او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها
اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى
ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كان بتدايها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها
عوض اولا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصنف
ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من
لاجرم له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على
نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي
اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال
الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء او هو مشتمل
على النفع الحاصل للمتالم مشروط باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن
اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على
المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض
المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الالم المكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في حسن
الم المكلف لكونه حسنا بل لابد فيه ان يقع في مقابلة عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الالطاف
الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا
ولا يحسن اللذة مع اشتمال اللذة على اللطيفة يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على
اللطف الذي في الالم لان الالام انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لملك المنفعة الا ذلك
ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار
المتالم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله اختيار المتالم العوض الزايد
بالفعل عليه لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار العقلاء واما
النفع البالغ الى الحد لا يتفاوت فيه اختيار المتالمين لكونه زايدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار
بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد
بنفع الى عوض الالام الواقعة ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال ويجوز

ان يقع تفضلا من غير الم ابتداء استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع
المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال
الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب
او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاح
حراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اراد بيان الوجوه التي يستحق بها
العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه
والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله لمصلحة
الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله اسباب الغم
فان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كما لو علم بوصول الم او
الى علم مكتسب لانه هو الباعث على النظر فيكون الله سببا للغم فكان العوض عليه وكان مستندا
على ظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن فيكون
الغم بسببه فيجب عليه العوض وقوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير
سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر ا
وفوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله امر الله عباده
بالايلام للحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل
على المنافع العظيمة البالغة في العظم جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان
العوض يجب على الله تعالى لان الله تعالى مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع امكان عدم الميل
ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه ان لا يعوض
اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار فاحترق او شهد احد بشهادة
زور فقتل نبيتها فان العوض يجب علينا لا على الله اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم
يجب في الحكمة من جهتنا اجراء العادة والله تعالى قد منعنا عن القائه ومنها ناعنه فصار الملقي
كانه اوصل الالم اليه فلهذا يجب على الملقي العوض دونه واما شهادة الزور فلان الشهود او
بشهادتهم على الامام انصال الالم من جهة الشرع وصاروا كانهم فعلوا والانصاف
اي انصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينصف لادى الى

انتصاف حق المظلوم لانه مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى يقدر على منعه وما يمكن
المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه اضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم
قبيح عقلا واجب سمعا النص لما ورد في القرآن من ان الله يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز
تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي الظلم فان لم يكن عوض تفضل الله بالعوض
المستحق عليه ودفعه الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات
على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا يتألم او يتفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض
لئلا يتألم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض
جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات
ولا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من
الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض بخلاف الزائد بما يختار معه الالم وان كان منقطعا
اي لان العوض نفع محض لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها المتألم الالم وتلك
هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث يختاره المتألم مع كونه
منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض
لانه لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الاتصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع
الحيوة المانع من دوامه وفيه نظر ورده المصنف بقوله ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير
يعني لا نسلم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال
ان يكون التأخير لمصلحة غير ظاهرة فالمانع هو تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم
دوامه وبيان اللزوم انه لو انقطع العوض لتألم بانقطاعه فيستدعي التألم عوضا فيجب ان يوصله فان لم
ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم به واستدعى عوضا آخر وهلم جرا فيثبت انه لو انقطع وجب دوامه
وما ادى وجوده الى العدم يكون محالا فالانقطاع محال ورد المصنف ذلك ايضا بقوله والالم على القطع
مع امكان عدمه غير لازم يعني لا نسلم انه يتألم بسبب انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر
بانقطاعه فلا يتألم به مع امكان عدمه غير لازم فان الراغب في العوض المستحق على الدوام لا في استيفائه
الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا ابدا ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق للعوض بايصاله
عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارنه التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له ولا
يقترن بما يشعر لانه يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كلما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد

ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكاح لانه رغبه في تحمل المشاق
بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن يجب عليه العوض لا في الدنيا ولا
في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه
يصح اسقاطه ان كان علينا واستحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه
تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه والعوض عليه تعالى يجب زائدا على الالم الى حد الرضا عند كل
عاقل يعني ان العوض اذا اوجب عليه تعالى وجب ان يكون زائدا على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى
به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان
يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي علم الله بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه
اي لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل بموته البتة في ذلك الوقت
وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى مدة هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف
اي يجوز ان يكون في اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف
نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف ومع انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق
ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا
لها لان المالك منعها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا لان الله منع من الانتفاع به وما كان حلالا مباحا
فيما اتى العبد منه بتطلب وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله ليس برازقه فيه بل في كل الرزق
واما ما اتاه منه بغير فعله فهو من الله والرازق له ذلك الرزق هو الله والسعي في تحصيله فقد يجب
عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير
ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة
هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما مباحا او
حراما مملوكا او غير مملوك ويخرج ما لم ينتفع وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا
وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وهذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا
ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربى به الحيوان من الاغذية
والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او غيره وهو رخص وغلاء
ولا بد من اعتبار العادة والوقت والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون
رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت والمكان وكذا ارتفاع

العوض انما يكون علاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في تلك الوقت وذلك
المكان ويستندان الى الله بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء
او يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستندان ايضا الينا
كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما او يحمل الناس الى عز ذلك
من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى
لوجوب الدواعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح العباد
واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض
بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة المدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق
الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان يعد ويحصى ولنذكر
هنا نزرا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والافات ان لا يخلق او يموت طفلا
او يسلب عقله بعد البلوغ فلو لم يفعل الله ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده
في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته
المضلين الى يوم الدين اصلح العباد وكفى بهذا شناعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى التفضل محال ولا
يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد ودايعة او دين لازم
فلا يستوجب على فعله شكرا ويكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الاسواء والضراء سؤالا من الله تعالى
ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح
فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله ما هو الواجب عليه وفساده اظهر من ان يخفى الفصل
الرابع في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة
وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى
فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبا وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة
واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب وشريعة البعثة حسنة لاشتمالها
على فوايد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته
واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الانسان بالحسنات لكونه
تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال

التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي معرفة
منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها
من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج التعاون فلا بد من شرع
يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه
اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنائع
الخفية من الحاجات والضروريات والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالعقاب والثواب ترغيبا في الحسنات
وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فتحصل اللطف في المكلف اي فبعثة الانبياء لطف من الله بالنسبة
الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليها او لاجل
ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطل لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان
احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل بادراكه ولحاجة في القسم الثاني بل في القسم
الاول لمعاضدة العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان
اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية
اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان يحال الى ما بينه انفا من اشتمالها على فوائد ويجب في النبي العصمة
ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليه في اوامره و
نواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه الذنب لزم وجوب الضدين وجوب متابعته
ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة الذنب حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب
منعه وزجره والانكار عليه لعموم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم بالاجماع
ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله ولئلا تنتفي امور اخر كلها منتفية منها ان شهادته مردودة
اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من
لا يقبل شهادته في القليل الزايل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته للدين القيم ومنها استحقاق
العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة
الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكونه
منتفيا بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله لا ينال عهدي الظالمين

كان المراد به النبوة او الامامة التي هي ونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب في اغواء الشيطان
والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف
بالاجماع ولقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا
المخلصين ومنها قوله من حزب الشيطان وشيعته واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونهم مسارعا
في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في المذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى
في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار ثم الكلام في ان
العصمة من اي معصية تجب فاما ان يتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما
تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان
يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم معصية
كل ذلك اما عمدا او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة
وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه
الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية
واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي
وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها
الى الدعوة بالاتباع وهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي
الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا
والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز
الصغائر عمدا فالمصنف ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشروح
فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا لا يخل باتباعه
بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما تجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام
وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكثرة
او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن واللوم
انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا ينادي به النبي بل ينبه ويحذر كثيرة سهوا او
صغيرة ولو عمدا لا يعد المرتكب ظالما على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب
الشيطان سيما مع الانابة على تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فمسارعة البعض اليها الاية

من يوهم الاخبار لا ينافي صدور ذنب من آحادهم سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة
على نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الراي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم
السهو لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور المتعلقة بالتبليغ وعادة وعدم
كل ما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض
التي ينفر عنها الطباع كالبرص والجذام وسلس البول والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة
وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد
او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا
يكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة الكاذبة لمدعي النبوة
ابتداء والقصر يتبعها معجزة كما سيأتي واما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم
لكنه ينبغي ان يذكر ههنا قيد آخر وهو عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف
المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على تكذيب
دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها
ان يزاد على المشهور قولنا مطابقة الدعوى اقول قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام
المصنف وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق
كما اذا قام رجل في مجلس ملك في حضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم وطالبوه بالحجة
فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا
له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا التمثيل قياس للغائب على الشاهد
وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن فهذا غير مفيد بلا جامع لا يفيد
اليقين في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو
بشهادة من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل للشاهد
والقرائن في افادة العلم الضروري بحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضر
فيما اذا افترضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي
الرسالة الحجة ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها يعطي جواز ظهورها على
الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين على الطير

بالصدق

عن الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى ثبوته
واختاره المصنف واحتج بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك
وغيرهما واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه
لصدوره عن النبي بالطريق الاولى ومن كثرة وقوعه يلزم ان لا يكون معجزا لخروجه عن ان يكون
امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نسلم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره
من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز
ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي لزم التنفير عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم
عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم هان الخطب ولزم النفرة عن اتباعهم وتقرير
الجواب انا لا نسلم لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر والى
هذا اشار بقوله ولا التنفير ومنها انه تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق على يده فلو ظهر
على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم
يحصل التميز بامر آخر وهو غير واقع فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله
ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي
لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم
وانما يلزم لو ادعي دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى
والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على صادق غير النبي لجاز ظهوره
على كل صادق فيلزم عمومه ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق كرامة خاصة
وهي انما يوجد في الانبياء والصالحين من عباد الله وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية
ومنها انه قبل النبوة يعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث
امر خارق للعادة دال على بعثة النبي انه هل يجوز ام لا واختار المصنف الجواز واحتج عليه بظهور معجزات
نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى واطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه
وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم يعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور
المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات
على غير النبي منعوا ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك واختاره

المصنف واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب لما ادعى
النبوة فقيل له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهب
عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى عليه السلام البحر اثنا عشر طريقا في البحر يبسا قال فرعون
انا اظهرت هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابرهيم عليه السلام
لما جعل الله النار عليه بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت نار فاحرقته
ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشرعية اختلفوا في انه هل تجب البعثة في كل زمان بحيث
لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح
العقليين وقالت الامامية تجب البعثة في كل زمان واختاره المصنف واحتج على ان الدليل الدال
على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل
الا بالبعثة فيكون لطفا فكان واجبا في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث
ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة
فانه يجوز بعثة النبي بعد نبي لتبليغ شريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بما يقتضي ما في العقول وذهب ابو هاشم
واتباعه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي
شريعة يلزم ان تكون بعثته عبثا اجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة
بان يكون العلم بنبوته ودعوته الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور المعجزة
القرآن وغيره متواترا ان دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يدل على نبوته يعني ان نبينا محمدا صلى الله
عليه وسلم ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا
حقا اما انه ادعى فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز اما انه اتى به فللتواتر
واما انه معجز فلانه تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب
العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية وحمية الجاهلية وتهالكهم
على المباهات والمباهلات فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف فلو قدروا
على المعارضة لعارضوه ولو عارضوه لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع
ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا
ولم ينقل الينا لمانع لعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا اشار بقوله
والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا اتى بامور آخر خارقة للعادة

بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد والى هذا اشار بقوله والمنقول معناه متواترا
من المعجزات بعضده واعجاز القرآن قيل للفصاحة وقيل للاسلوب وفصاحة معا وقيل للصرفة
والكل محتمل والجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء العرب بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن اعم منها من البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شائع
وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب
والرسائل والاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة
مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب
والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط من جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما
يقدر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما
ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة
الى ان اعجازه للصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليه وذلك اما
بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين
على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وكذا الى الآخر
فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون
في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين
ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف
حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من
آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان
وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلى الله عليه وسلم لا في زمانه وكون كل سورة
مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل
سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه
الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون
رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر
لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان

الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة
كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر
الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم
كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود في ابطال
نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان
كان متضمنا لمفسدة كان اعلامه قبيحا وان لم يكن متضمنا لمفسدة كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ
يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لكونها ناسخة
لشريعة موسى وتقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب
الاوقات والاشخاص والكد جواز النسخ بيان ووقوعه تعالى فقال وقد حرم على نوح بعض
ما احل لمن قبله فانه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لادم وحواء قد احللت لكما كل ما دب على وجه
الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على الفور على الابناء المتأخرين
عن نوح بعد ما جوز بعينه مع ابانه ما جوز على نوح عليه السلام وحرم الجمع بين الاختين في شريعة
موسى وشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وجزم
عن موسى بالتأبيد مختلق يعني جزم اليهود عن تأبيد شريعة موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدا
ما دامت السموات ودوام السبت يدل على دوام شريعته لم يثبت هذه الرواية عن اليهود قيل
اختلقها ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعا
لانه غير متواتر فان بختنصر استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم
نبوته صلى الله عليه وسلم اي الدلائل السمعية دلت على انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الثقلين
لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان
للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل اني رسول
الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله صلى الله عليه
وسلم بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود [illegible]
القوة العقلية وقهرها على الانشاد عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة
خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي وصرح بعضهم بان عوام البشر

من المومنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار المصنف مذهب
الاشاعرة تمسكا بان للبشر امورا اضدادا للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العملية والعلمية
كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلية فالمواظبة على العبادات
وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق
الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد تمسك بوجوه نقلية
منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى وابا ابليس
معللا بانه خير من ادم لكونه من نار وادم من طين فدل على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم
لا سجود تحية وزيارة ومنها ان ادم علمهم الاسما والمعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على
ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضيلة ادم ولذا قال اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا
يندفع ما يقال من ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسما لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا
في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله ان الله اصطفى ادم ونوحا وال
ابرهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابرهيم وال عمران غير الانبيا بدليل الاجماع فيكون
ادم ونوح وجميع الانبيا مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين
ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات
فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون
ربهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون خصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه
اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار
الخوف وامتثال الامر حاصلها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده
وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة
والامتثال والخشية وهذه الاوصاف اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك لا يدل على افضليتهم
سيما على الانبيا ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني
ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا ابتغي لنفسي مرتبة فوق
البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا

يفسقون

يفسقون والمراد انهم استعجلوه بالعذاب تهكما وتكذيبا فرد بذلك لانه ليس الي انزال العذاب
من خزاين الله يتخيرها ولا اعلم انقضا حتى ينزل بهم العذاب فيها ولا انا ملك فاقدر على انزال العذاب
عليهم كما يحكى ان جبريل قلب ياخذ بجناحه المونفكات فقد دلت الاية على ان الملك اقدر واقوى
لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين يعني
ان الملكية بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقا اليها والجواب انه لما راى الملائكة احسن صورة
واعظم خلقا واكمل قوة تمنى مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو
سلم فغايته التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل والمعلم افضل
من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه
درجة كقولك لن يستنكف من هذا الوزير ولا السلطان ولا عكس لاخلال والجواب انه
الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع
عن العبودية لكونه روح الله ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية
ومن هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى
ولا دلالة على الافضلية بكثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر
الانبياء والرسول ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون جهة تقديمهم في
الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم
اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية
مبراة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدا الشرور والقبايح متصفة بالكمالات العلمية والعملية
بالفعل عن غير شوايب الجهل والنقص و[illegible] من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط
قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة
الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة
ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تورع الشواغل واقوم لسلامتها
من مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبيا افضل واكثر
ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر المقصد
لخاتمة في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا

البلد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعل الامام
نايبا على الاطلاق فانها لا يعم الا امام الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا
في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله ام علينا عقلا
او سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهب
الامامية الى انه واجب على الله عقلا واختاره المص وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا
وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب عند الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن
وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب عند الامن لاظهار شعاير الشرع ولا يجب عند ظهور
الفتن لان الظلمة ربما لا يطيعونه وصار سببا لزيادة الفتن تمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو
العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم
خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد
رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم رحمكم الله فبادروا
من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان
الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ
النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا
فهو واجب علينا الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى
وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد ان يكون من الضروريات بل المشاهدات ويعد
من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما
يتم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم
بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع ويتنازع
عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما تشاهد من استيلاء الفتن والانتظام بالمحو بمجرد هلاك من يقوم
بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شايبة
شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رييس يصدرون عن رايه ومقتضى
امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرييس ينتظم
امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد
لا يقال نهاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رييس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن [illegible] يرم

عموم رياستها جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم
الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيها اذ لو تعدد الرؤساء
في الاصقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على
امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع
واحتج المص بان الامام لطف من الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان لهم رييس يمنعهم من المحظورات
ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب
عليه تعالى بناء على اصلهم واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد وهو ممنوع
فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء
احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة سلمنا لكن لا يجوز
ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا
كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبايح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا
ليس بلازم عندكم فالامام الذي تدعون وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب والمص
اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف
فيه معلوم للعقلاء والظ انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله وجوده لطف
وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي
رضي الله عنه انه قال لا تخلو الارض عن قايم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خايفا مغمورا لئلا تبطل حجج
الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا
نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل ان المكلف
اذا اعتقد وجوده كان دايما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبايح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في
وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله
اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مستتر
ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه
واختاره المص والباقون بخلافه واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل و
اللازم [illegible] ان المحوج الى الامام جواز الخطا على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام لنصب
لوجب له امام اخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولامتناع

ان يقولوا لا نسلم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون
معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز الخطا عليه لم يكن حافظا واليه اشار بقوله
لانه حافظ الشرع واجيب بانه ليس حافظا له بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده
الصحيح وان اخطا في اجتهاده فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا
انتقض فلا نقض للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد
لوجوب طاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيفوت الغرض
من نصبه اعني الانقياد لما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب
الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة
انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم ينجع فالسكوت عن اضطرار
الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب
الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام
ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المصنف انه قادر
على المعصية فقال ولا ينافي العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما
كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان الامام هل يجب ان
يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل الملل الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه
يجب واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا
او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا ويدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع
امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا
مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته صلى الله عليه وسلم يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها
الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا عن عند الله وسيرة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ايضا
تقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق على الامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية
ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم المهمات
ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي رضي الله عنه اختلفوا
في ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من هو فذهب الامامية الى انه علي واختاره المصنف
وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المصنف بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلي اي المعصوم

والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام دون ابي بكر اما دعوى انحصار العصمة في علي فبنا
ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي لان عليا افضل الصحابة لما
سياتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان
يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا تعرف العصمة بدون
التنصيص ففيه مصادرة لا تخفى والنص الجلي في قوله صلى الله عليه وسلم مخاطبا لاصحابه سلموا على علي
بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله عليه السلام انت الخليفة من بعدي
وغيرهما مثل قوله صلى الله عليه وسلم مشيرا الى علي واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا
له واطيعوه وقوله صلى الله عليه وسلم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي
ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي واجيب بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح
الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواترت واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا
في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ترددهم حيث قال
الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي ولم يخف
على جلة الصحابة وتخاصمهم وادعى علي الامر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به
حين افضت النبوة اليه وقال بعضهم اتقى الخلق الكرام ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول الامر اسهل وعهدهم
بالنبي اقرب وهممهم في تنفيذ الاحكام ارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله
صلى الله عليه وسلم واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود
هذه النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل هاهنا امارات وروايات ربما تفيد باجتماعها علما
القطع بعدم تلك النصوص وهي انه لم يثبت عمن يوثق به في المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين
ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله
واسماره وتخاصماته وعند تاخره عن البيعة اشارة الى عدم تلك النصوص وجعل عمر الخلافة
شورى بين ستة ودخل علي في الشورى وقال عباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس
عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت اني
سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وصالح علي معوية ببيعة الناس
له لا بنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولقوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين

الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي بيان ذلك
انها نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته
وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والائمة والولي كما جاء بمعنى الناصر جاء بمعنى الاولى والاحق بذلك
كما في الاخ المراة ووليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان
الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المومنين لقوله تعالى والمومنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها
في المومنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المومنين في
امر الامة يكون هو الامام فتعين علي لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره والجواب منع كون الولي
بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب
على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست على التصرف
والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب
الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما
ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء
في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن امامة الائمة الثلثة والتصرف الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال
ولا شبهة في ان امامة علي انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت له ولاية التصرف
في امر المسلمين في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المآل
دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وايضا والذين آمنوا صيغة جمع فلا
يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها واقتصارها
عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم
بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم
خاضعون والحديث الغدير المتواتر بان النبي صلى الله عليه وسلم قد جمع الناس يوم غدير
خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها
وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي يوم
الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم

والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة
وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها
ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع
في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس
من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى
ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا
للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمومنون
والمومنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم
والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب انه غير متواتر بل هو خبر واحد
في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري
ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى
بالتصرف وبعد صحة الرواية فموخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى
هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم لكل احد من قوله
تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص
على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة
الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلى الله عليه وسلم ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل
على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب
منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى
باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل
الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم
نفي امامة الائمة الثلثة الباقية وحديث المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا
عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل
التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض
الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى
بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب انه غير متواتر بل هو خبر

واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنزلة لاعتبار الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما
يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة
قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم تثبت
لعلي كرم الله وجهه الا ان يقال انه بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون
الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني
ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد
الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي
الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله فتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون
لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي
لا دلالة على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي رضي الله عنه ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك
وعدم عزله الى زمان الوفاة فيعم الاوقات والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى
الخليفة بعد الوفاة اشد منه حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقاء خلافته
بعد الوفاة دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله صلى الله عليه وسلم انت اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على
الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته
اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره من الائمة لما سياتي وامامة المفضول
قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعني الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز
عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من
حكام الجن اشكل عليه مسئلة اجبته عنها ودفع الصخرة العظيمة عن القليب روي انه لما توجه الى
صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا
عن نقلها فنزل فاقلعها ودحى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها
ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
على النبي صلى الله عليه وسلم حين مسيره الى بني المصطلق فحاربهم علي وقتل منهم جماعة كثيرة
ورد الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا في دعواه
واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي

ثم اراد ان يثبت امامته على بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى يثبت امامته ضرورة فذكر لا
دلائل عامة تتناولهم باسرهم ثم ذكر مطاعن لكل واحد واحد اما الدلائل العامة فمنها ما اشار اليه
بقوله والسبق بالكفر يعني غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم
حين بعث لم يكن بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين
فكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله
تعالى ولا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم حين طلب امامة الذرية واجيب بان غاية الامر
ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا تحقق له الا اذا اجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى
وكونوا مع الصادقين مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين بالاتفاق فالمامور
بمتابعته انما هو علي واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى واطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر باطاعة المعصومين لان اولي الامر لا يكونون
الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصوم قبيح وغير علي غير معصوم بالاتفاق
فالامر باطاعته لا يجوز لان اطاعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما
سبق انفا من طغيان واما المطاعن التي فيها انه خالف ابو بكر كتاب الله في منع ارث رسول الله
صلى الله عليه وسلم بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص
الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد واجيب بان خبر الواحد وان كان ظني المتن قد
يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة فاذا كان قطعي المتن جمعا بين
الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم
فان لم يكن فوق المتواتر فلا اقل من كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب
ومنها انه منع فاطمة رضي الله عنها من فدك وهو قرية بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك
علي رضي الله عنه وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج اي ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في ادعاء
الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز
اي فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا
فان هذين الامرين اعني رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين حضرت
ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة رضي الله عنها واجيب بانه لو سلم صحة ما
ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرضت عصمة المدعي والشاهد

ولانه الحاكم بما علمه يقينا ولم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست
بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه اذا كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان
كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان له
شيطانا يعتريه يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني
وبيانه كما في المتقدم من انه اذا كان صادقا فلم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته محمول على التواضع وهضم النفس وقد ورد في الحديث
ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا تقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها
ما اشار اليه بقوله ولقول عمر رضي الله عنه كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجأة من غير تدبر وابتناء على اصل واجيب بان المعنى
انها كانت فجأة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك
المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته
في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته
في استحقاقه الامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته فالمراد به المبالغة
في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها خالف الرسول صلى الله عليه وسلم في الاستخلاف
فان الرسول صلى الله عليه وسلم مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد وادوم شفقة على الامة لم يستخلف
احدا واجيب بانا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل الاستخلاف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما
عند الشيعة فعليا ومنها انه خالف الرسول صلى الله عليه وسلم في توليته عمر فانه ولى عمر جميع
امور المسلمين مع ان النبي عزله بعدما ولاه امر الصدقات واجيب بانا لا نسلم انه عليه السلام عزل
عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس عزلا
في شيء ولو سلم لا نسلم انه يحرم فعل ما لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم مخالفة له وتركا لاتباعه وانما
المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر ومنها انه خالف الرسول صلى الله عليه وسلم في التخلف عن
جيش اسامة مع علمهم بصدور الامر من النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر وعمر وعثمن بان ينفذوا جيش
اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه نفذوا جيش اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من
عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي صلى الله عليه وسلم لان غرضه من

تنفيذ الجيش اخلاء المدينة لئلا يبقى الثلثة عنده فيختلفوا على علي في الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل الثلثة في الجيش
ولم يجعل عليا فيه واجيب بمنع صحة ذلك وعلى تقدير صحته فلعلهم رأوا الفضل في علم بوقوع الخطر وهو
من اسامة يعني في تولية اسامة عليهم ولا كلام في ان عليا افضل من اسامة فعلي افضل منهم
المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبتت فلعله الغرض عن الافضلية تسكين الخلق
بنيابة الجليل ومنها ان ابا بكر لم يول عملا في زمانه صلى الله عليه وسلم وبعثه النبي صلعم الى مكة
واعطاه سورة براءة ليقرأها على الناس فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا
يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان ياخذ السورة منه ويقرأها
على اهل مكة واجيب بانا لا نسلم انه لم يول عملا في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم فانه امره
على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى عليه السلام خلفه وايضا لا نسلم
انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي لقراءة سورة براءة وقال
لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود كان لا يفعل
ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عادتهم
ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي
صلى الله عليه وسلم عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها
ولم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برايي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان
ولا ميراث الجدة فانه سألته جدة عن ميراثها ثم قال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه
فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس واضطرب في كثير من الاحكام
وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب عنه بانه ان
اريد به ان كل من لا يعرف جميع الاحكام الشرعية حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن ليس هذا
من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح في استحقاق الامامة وان اريد
به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من ادلتها
فممنوع وقطع يسار السارق لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره وعلى
تقدير ان كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو رأي اكثر الفقهاء واحراق فجاءة بالنار من غلطه في اجتهاده
فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك
الاحكام ويسألون من احاط بها علما والخلاف بين علي وعمر في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك

لا يدل على عدم علمه بأحكام الشرع ومنها أنه لم يحد خالدا ولم يقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة
وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها في ليلته وضاجعها فأشار إليه عمر
بقتله قصاصا فقال لا أغمد سيفا شهره الله على الكفار وأنكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لئن وليت
الأمر لأقيدنك به وأجيب عنه بأنا لا نسلم أنه وجب على خالد الحد والقصاص لأنه قد قيل إن خالدا
إنما قتل مالكا لأنه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لأنه من المسائل المختلف فيها بين أهل
العلم وقيل إن خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة لخطأ الظن أنه مرتد وكانت زوجته مطلقة منه
وقد انقضت عدتها وإنكار عمر لا يدل على قدح في إمامة أبي بكر ولا على قصده إلى القدح فيها بل
إنما أنكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها أنه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نهى
الله تعالى عن دخوله في حياته بغير إذن النبي صلى الله عليه وسلم أجيب عنه بأن الحجرة كانت ملكا لعائشة
ولعله دفن فيها بإذنها والمنع من دخول المؤمنين بيت النبي صلى الله عليه وسلم بغير إذنه حال حياته
لا يقتضي عدم دفن أبي بكر في بيته إذا كان ملكا للغير ومنها أنه بعث إلى بيت أمير المؤمنين لما
امتنع من البيعة فأضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم وأجيب عنه بأن تأخر علي عن بيعة
أبي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وإنما كان لأمر وطرأ وبعد ذلك اقتدى به وأخذ من عطائه وكان
ثناؤه عليه في جميع أوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للإمامة وصحة بيعته وقال خير هذه الأمة
بعد النبيين أبو بكر وعمر ومنها أنه رد على الحسنين لما بويع روي أنه لما صعد أبو بكر المنبر بعد البيعة
ليخطب الناس جاء الحسن والحسين وقالا هذا مقام جدنا ولست له أهلا أجيب بمنع صحة الرواية ومنها
أنه ندم على كشف بيت فاطمة رضي الله عنها وقال ليتني تركت بيت فاطمة لم أكشفه وهذا يدل على خطائه
في ذلك وأجيب بأنه لم يثبت الكشف عن الثقات وأما مطاعن عمر فمنها أنه أمر برجم امرأة حامل وأخرى
مجنونة فنهاه علي وقال في الأولى إن كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وأخرى مجنونة وقال في
الثانية القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر وأجيب بأنه لم يعلم الحمل والجنون وقوله
لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته في البحث عن حالهما يعني لو لم ينبه علي على تلك الحالة ورجمهما لكن
يتألم من الأسف على ترك المبالغة في البحث عن حاله هو أرفع من حال الهلاك ومنها أنه تشكك في موت
النبي صلى الله عليه وسلم حين قضى فقال والله ما مات محمد ولا يموت حتى يكون هذا القول حتى يقطع أيدي
رجال وأرجلهم ولم يسكن إلى موت النبي صلى الله عليه وسلم حتى تلا عليه أبو بكر إنك ميت وإنهم
ميتون فقال كأني لم أسمع هذه الآية وأجيب بأن دهشته في حال موت رسول الله صلى الله عليه وسلم

لا يدل على جهله بالقرآن فإن تلك الحالة كانت حالة تشوش البال واضطراب الأحوال والذهول عن الجليات
والغفلة عن الواضحات حتى أنه قيل إن بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه الجنون وبعضهم صار
أعمى وبعضهم صار أخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار بحيث لا يقدر على القيام وقوله
كأني لم أسمع دلالة على أنه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل أنه فهم من قوله تعالى هو الذي أرسل رسوله
بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الأرض أنه يبقى إلى تمام هذه الأمور وظهورها
غاية الظهور ومنها أنه قال كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق
روي أنه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا
ما أحله الله في كتابه وآتيتم إحداهن قنطارا فقال هذا القول وأجيب بأنه لم ينه نهي تحريم بل إنما
نهاها نهي تنزيه وأنه وإن كان جائزا شرعا فتركه أولى نظرا إلى حال المعاش وقوله كل الناس أفقه من
عمر على طريق التواضع وكسر النفس ومنها أنه أعطى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأقرض ومنع أهل
البيت من خمسهم ومنها أنه قضى في الجد بمائة قضية ومنها أنه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين
على الأنصار والأنصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ومنها
أنه منع المتعتين فإنه صعد المنبر وقال أيها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا
أنهى عنهن وأحرمهن وأعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل وأجيب عن الوجوه
الأربعة بأن ذلك ليس مما يوجب قدحا فإن مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس
ببدع ومنها أنه حكم في الشورى بضد الصواب فإنه خالف النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم يفوض
تعيين الإمام إلى اختيار الناس وخالف أبا بكر حيث لم ينص على إمامة واحد بعينه فجعل الشورى وجعل
الإمامة في ستة نفر وأجيب بأن ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر من أن تنصيص أبي بكر على واحد
بعينه ليس مخالفة للنبي صلى الله عليه وسلم ومنها أنه خرق كتاب فاطمة على ما روي من أن فاطمة رضي الله
تعالى عنها لما طالبت الميراث عن أبيها ولبثت أبي بكر رد أبو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت
والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فأخذ منها الكتاب وخرقه ودخل
على أبي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على ذلك وأجيب عنه بمنع صحة هذا الحديث ولم يروه أحد من الثقات
وأما مطاعن عثمان فمنها أنه ولى على الناس من ظهر منه الفسق حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا فإنه ولى
الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر
منه ما أخرجه أهل الكوفة وولى عبد الله بن أبي سرح مصر فأساء التدبير فتشكاه أهلها وتظلموا منه

وولى معاوية الشام فظهرت الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولي لظنه انه من اهل الولاية
ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على
الشام في زمن عمر ايضا وانما ظهرت الفتن في زمان علي ومنها انه امر اهله واقاربه بالاموال العظيمة
وفرقها عليهم من بيت المال القربى حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها
لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وتموله وثروته مشهور وايثار اقاربه باموال الخاصة مستحسن
شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه على المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم
جعل الناس في الماء والكلأ شرعا واجيب بان الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية
والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمن لازدياد شوكة الاسلام ومنها
انه وقع منه اشيا منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمار حتى
اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد نقل انه لما اراد
عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى
ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلاء الصحابة
فادبه عثمن لينقاد ولا اثم انه مات من ذلك وضرب عمار كان لما روي انه دخل عليه واساء عليه الادب
واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب وان افضى ذلك
الى الهلاكة فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكره لا يتم على الشيعة لعدم
ان عليا قتل اكثر الصحابة في حربه فاذا جاز القتل لمفسدة جاز التاديب بطريق الاولى وضرب
ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لو رايتم ما احدث
الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكان يفسد بالاقوال
الامور ويشوش احوالها فاستدعاه من الشام وكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم
فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمن بالسوط على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالنسبة
الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى الهلاكة ثم قال اما ان يكون واما ان
يخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي ومات بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها
انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله ابن عمر فلانه قتل الهرمزان
ان ملك اهواز وقد اهوز بعد ما اسر في فتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه
شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لا يلزم حكم هذا القتل لانه وقع قبل ... لانه

له وعن الثاني بان اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر وقيل ان يثبت فمضى بحده والامر الى علي
يحده هو ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي قتله الله ولم يدفن الى ثلث يعني
ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما شرع لهم تاخير
نصرته سيما الجلد لان وقول علي قتله الله ليشعر بان قتله كان بالحق وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل
على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلان الصحابة
وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار رضي الله
عنهم عموما ولعلي خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في جوارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما
من هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما وعاكفا طول النهار ذاكرا وصائما شرفه رسول الله صلى الله
عليه وسلم بابنته وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان من قديم هجرته وطول العمر في نصرتهم
وعلو السابقة في الاسلام وحاشيته في دار السلام لكنه لم ياذن لهم في المحاربة ولم يرض بما
حاولوا من المدافعة تحاميا عن اراقة الدما ورضا بسابق القضا ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين
رضي الله عنهما في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد كلها
واليه اشار بقوله غاب او غيبته عن بدر واحد والسعدا اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين في حقه
واجيب بان غيبته كانت بامر النبي صلى الله عليه وسلم وكفى به شفيعا انه صلى الله عليه وسلم اقام يده في
البيعة مقام يده وعلي رضي الله عنه افضل الكل جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صلى الله عليه وسلم
باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين
قتل علي الوليد بن عتبة ابن ربيعة ثم شيبة بن ربيعة ثم العاص ثم سعد بن العاص ثم حنظلة ابن
ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين
وثلثة الالف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي رضي الله
وفي غزاة احد جمع له الرسول صلى الله عليه وسلم بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة
ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله ولم يزل يقتل واحدا بعد
واحد حتى قتل تسعة تفرقا بهم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن وليد باصحابه
على النبي صلى الله عليه وسلم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى
علي فنظر اليه النبي صلى الله عليه وسلم بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم وكان اكثر المقتولين
منه يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان

بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي صلى الله عليه وسلم
يمنعه عن ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة
لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه فقتله الله تعالى على يده والذي
نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك
اليوم على يد علي وقال النبي صلى الله عليه وسلم لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر قد
اشتهر جهاده فيها عند كل احد وفتح الله على يده فان النبي صلى الله عليه وسلم حصر حصنهم بضعة عشر يوما
وكانت الراية بيد علي فاصابه رمد فسلم النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة
فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال لاسلمن الراية غدا الى
رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ائتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينيه
ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقلعه وجعله جسرا
على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز
المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة
ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي صلى الله عليه وسلم في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من
كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وسلم سوى تسعة نفر
علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب ابنا ابي
لهب فخرج ابو جرول فقتله علي فانهزم المشركون واقبل النبي صلى الله عليه وسلم وصادفوا العدو وقتل علي
اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغيرها من الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة
التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا ولانه
اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صلى الله عليه وسلم لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان
ختنا له يدخل كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي صلى الله عليه وسلم كان في غاية الحرص على
ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي رضي الله عنه
ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لي من كل
باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي واستند
الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف
وعلم النحو وغيرها فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود

الدولي

الدولي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة فجلست عليها لحكمت
بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا
اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم المراد
به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يأمر نفسه وليس المراد فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا
في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد وان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير
فاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم وليس غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبالجملة
دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه في غاية الشفقة والمحبة لعلي ولا اتفاق
المنافقين ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب ولكرم سجاياه على غيره
يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه تصدق بقوته وقوت
عياله وباتوا طاوين هو واهله ثلثة ايام حتى انزل الله في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما
واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شأنه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم
لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا
يا دنيا اليك عني الي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد
ابعد طلقتك ثلثا لا رجعة فيك فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم
هذه اهون في عيني من عراق خنزير بيد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من
طعام قط قال عبد الله بن رافع دخلت يوما عليه فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا
فاكلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين ان يلتاه بزيت او سمن
وهذا شيء اختص به علي لم يشاركه فيه غيره ولم ينل عنه احد بعض درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع
قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان يأتدم فان فعل فبالملح او الخل فان ترقى فبنبات
الارض وان ترقى فلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان وعبادته
حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا يخرجون
النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجات معه
وامهله حتى ضربه عبد الرحمن بن ملجم في دياره وجواره ويعطيه العطايا مع علمه بحاله وعفى عن

مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده
يوما احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معوية سبق
اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوه من الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة
فاراد واصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فمنعهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد
السيف ما يغني عن ذلك واما فهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته
قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه
مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اوقف من هذه المدة وقوله
صلى الله عليه وسلم اولكم اسلاما علي ابن ابي طالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى
واول من امن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا رسول الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة
ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى
والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال على منبر بمشهد من الصحابة انا الصديق
الاكبر امنت قبل ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم
لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق
واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى ولم يداهن في ذلك اصلا ولم يلتفت الى
القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون
قراءتهم اليه فانهم تلامذة عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي رضي الله عنه ولاخباره بالغيب
وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده واصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت ولا كذبت فاعتبر في القتلى
حيث وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها
ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال علي لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية
فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت
اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد ا تبين لك الامر
وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر رضي الله عنه بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له
قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب
لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب [illegible]

ان يحلها

ان يحلها وليحملها فليدخل بها من هذا الباب واوما الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد
الى الحسين جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل
واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما
تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه عليه السلم لما آخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه
ووجوب المحبة فانه كان اولى القربى ومحبة اولى القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه
اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم يدل عليه قوله تعالى في حق النبي
صلى الله عليه وسلم فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي على
ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبيا يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته
والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب اوجب مساواته للانبيا في صفاتهم و
الانبيا افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل
وخبر الطاير اهدي الى النبي صلى الله عليه وسلم طاير مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك
ياكل معي فجاء علي واكل والاحب الى الله افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيرهما
من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها والاستقصاء يستدعي كثرة فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مؤمنا
موحدا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وكثرة الانتفاع به في تقوية
المسلمين اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه
بالكمالات النفسية كالعلم والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة الباس
والخارجية من كونه ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك
واجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة
الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر
ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والاثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر
والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به علي
لان النبي عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله صلعم اقتدوا بالذين من بعدي

ابي بكر وعمر دخل في الخطاب علي فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء
سيما عند الشيعة وقوله صلى الله عليه وسلم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين
والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم خير امتي ابو بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم ما ينبغي لقوم فيهم
ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر
خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله
واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه
وجاهد معي ساعة الخوف وقوله صلى الله عليه وسلم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام
من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر
ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا
افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر فيه ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون
التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلعم
اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلعم
لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وسلم راى ابا بكر وعمر فقال
هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امة رسول الله
صلعم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي صلعم قال
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين
وعن علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له الا توصي ما اوصى
رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد
نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايامه من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح
وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد
فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم
وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسخ البنيان
الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور واقامة العدل وتقوية الضعفاء ومن
اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان في فتح البلاد واعلاء [illegible]
الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيش [illegible]

والاتفاق في نصرة الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختنا للنبي صلى الله عليه وسلم على ابنتين ولا
سيما من اذى في سنتين وتبرئة بقوله صلى الله عليه وسلم عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله صلى الله
عليه وسلم الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله صلى الله عليه وسلم انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل
المتواتر دال على الاحد عشر وبوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم
ذهب الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اثنا عشر علي بن
ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه
موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه
محمد القائم المنتظر المهدي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل
من السابقين على من بعده ويروون عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للحسين ابني هذا امام ابن
امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول
له شاب اهل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سالني
احد عنه نعم عهد الينا نبينا صلعم ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويتمسكون
تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعين العصمة لهم والا
لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية
باجمعها موجودة في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فتعين للامامة لامتناع تقديم
المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتامل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربو علي كفرة
لقوله صلعم حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله صلى الله عليه وسلم كافر ومخالفوه
فسقة لان حقية امامته واضحة فانا هنا واحد فمخالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن
يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محاربي علي يكونون
مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة ولا اتحاد في كل واحد من
الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا يخلو اما ان يكون من اجتهاد اولا فان كان الاول فالمخطئ
لا ينتهي الى الفسق لان المجتهد المخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني
فلا شك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك من حكم المسلمين واحد
و[illegible] على امكان الثاني هل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المليون

الى الكان وذهب بعض الاوايل الى امتناعه واحتج على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان
حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الآخر ممكنا ايضا والا لم يكن يكونا مثلين
ما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى او ليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق
مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد
عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين بينهما الا بحيث يبقى فرج بينهما الخلا
لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم يطلب كل عنصر من عناصر هذا
العالم لزم اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها وان طلب لزم ان يكون في الامكنة الاخر
بالقسر دايما والجواب عن الاول انا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلا بينهما لا يجوز
ان يكونا في ثخن جسم آخر وعن الثاني انا لا نم انه يلزم اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها او نقول
لو ان تقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان مماثله مثلا ارض كل عالم تقتضي مركز هذا العالم
ونار كل عالم تقتضي محيط هذا العالم ولما لم يستند المنع بما استند في الجمهور اعني لجواز ان يكون
طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم آخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية مخالفة لها
في الحقيقة لان اختلاف طبايع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله
والكروية ووجوب الخلا واختلاف المقتضيات ممنوعة ثم اختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم
ويفنى بالكلية ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه والكرامية
والجاحظ الى ان ذلك العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي الى انه جايز
عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود
اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان
يعطي جواز العدم الجواب فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اعني عدم الطاري بعد وجوده
ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه
العدم مطلقا سواء كان سابقا او طاريا وقد تقرر ان ذلك مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد
واما الثاني فلان الدلايل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى
وجه ربك ذو الجلال والاكرام ومثل قوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول والآخر
والآخرية في حقه تعالى انما تتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء
كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا اشار بقوله والسمع دل عليه

اي علي

اي على العدم وبالآية في المكلف بالتفريق كما في قصة ابرهيم عليه السلام اشار الجواب حل بعد
تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم
امتنع الاعادة فلا يتحقق المعاد وتقرير الجواب ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز
ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفريق الاجزا ويتاول
المعاد بجمع تلك الاجزا وتاليفها بعد التفريق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابرهيم فانه لما طلب
الابانة احيا الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى فاراه تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير
فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه ان اراد
باحيا الموتى تاليف الاجزا المتفرقة بالموت واثبات العناصر بعقوبة انه ان قام بذاته لم يكن
ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفا الاولوية ولاستلزامه انقلاب الحقايق او التحيز ذهب ابو
علي وابو هاشم ومتبعوهما الى انه يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا وساقا لها ثم قال
ابو علي انه يخلق لكل جوهر فنا وقال ابو هاشم ان فنا واحدا يكفي لافنا الكل والمصنف ابطل هذا الذي
ولمكان مشتملا على ثلث دعاوى احدها ان الفنا موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات
وثالثها انه يفنى به الموجودات حاول ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفنا موجود فلانه
لو كان موجودا وقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانا موجودا اصلا فعدم اما
لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان او الوجوب والا لم يقبل الوجود واما
بسبب وجود ضده فح يلزم الدور والى هذا اشار بقوله ولاستلزامه انقلاب الحقايق والدور
واما ابطال انه مناف لما سواه لانه ان كان قايما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضد الجوهر وان كان
قايما بغيره فلا بد وان يكون قايما بالجوهر ابتدا او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا
للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا
وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه يفنى به الموجودات فلان اعدام الموجود ليس اولى من اعدام
ذلك الموجود اياه اعني منعه من الدخول في الوجود بل يقال هذا اولى من ذلك لان الدفع
اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولانتفا الاولوية واثبات بقا لا في محل يستلزم الترجيح بلا
مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشي على نفسه اما ابتدا او بواسطة ذهب
[illegible] الى ان الجوهر باق ببقاء قايم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمصنف ابطل هذا
المذهب وقال في ابطاله واثبات بقا لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين

وذلك لان البقا لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن
ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقا والجوهر الذي هو البقا للآخر لاستحالة
الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يكون لم يكن جعل احدهما
شرطا للآخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار انه يكون قائما
بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة
من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء
فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه
اما ابتداء وبواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني
لحصوله في الزمان الثاني لمانس البقاء فيلزم توقفه على نفسه ابتدا او يعلوم البقاء وح يلزم توقفه
على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة واقعة بثبوت
الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد
فاتفق المليون على المعاد الجسماني وذهب طايفة من المحققين الى المعاد النفساني والمراد
به وجود الروح بعد موت البدن وجوابه بانه يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني
فلا مجال للبرهان في اثباته ونفيه ولكن يجب ان نعتقد على الوجه الذي ذكره الانبيا عليهم السلام
لانهم صادقون وطايفة الى نفيها واحتج المص على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى
وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب
والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله كلف
بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى
الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين و
التقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني
والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما بين ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة
وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون فرحين وقوله يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد
الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا تقبل
التاويل منها قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاتهم

ناداهم من الاحداث الى ربهم ينسلون تستقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه اذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم
علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير
وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى
فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وسلم لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق
والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا
يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل
انسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو
المط او يعاد في كل واحد منهما وهو مح لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في
شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا مع انه مضاف الى الترجيح
بلا مرجح يبطل مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب
ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق
وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل
المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول
الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات
لبعض المنكرين للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح
الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو مح
وبانه يلزم تولد البدن من غير توالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن
حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانهما لا يسعانها لقوله تعالى وجنة عرضها السموات
والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك مح لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد
الجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تابيد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق
وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب بالنسبة الى البعض
دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية فاجاب المص عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا تنفي
الامتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان
انخراقها جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق

الاخلال بها جاز وما ذكره من حديث الحدادة فهو مستبعد فلسفيه لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الا
حراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حوا وآدم والقوة الجسمانية قد لا تتناهى انفعالاتها وكذا فعلها
ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع
حال الغير مع قصد الرفع بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك وعلى نفس ترك
الترك ضدا والاخلال اي بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق
الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك
يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح لفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك
قبيح والاخلال لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل
الواجب والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض
آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق المدح والثواب بفعل الطاعة لان الطاعة
مشقة الزمها الله المكلف وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الغني والعوض لا يكون
الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر
المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال
بالواجب لاشتمالها على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد
عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله واجب ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث
على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العذاب ولما كان لسائل ان يقول لو كان
الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف
اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق
المدح والذم في مكلف وهو ممتنع اجاب بقوله ولا استحالة في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين
استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب والايجاب
المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي
انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند
العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه يوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان
يوصل اليه ثوابا والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب
ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب شكر

النعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان
التكاليف ليست شكرا اقول فيه منع ظ ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب
او المندوب او الاخلال به او بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت
انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الذم على فعل الطاعة فان الطاعة
حالة صدورها عن الفاعل يمتنع الذم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق
الثواب نعم رفع الذم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء
نفع الفاعل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه اي اذا اوقعه لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه
الندب او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما
مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان
يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه
يستحق التعظيم والاجلال وكذلك من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما
ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه
الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل
الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف
الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا
الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول
الآخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه
الالم بانقطاعه ولو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب
خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سيأتي متصلا بهذا البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول
نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول ضده الالم الذي هو نقيضه و
بانقطاع العقاب الذي هو الضرر يقع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص
الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض
والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا
من العوض والتفضل على تقدير حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل
واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا

اثبات بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لسايل ان يقول ان الثواب لابد عن الثواب لان
اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه
يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبايح وكلاهما كلفة فلا يكون
الثواب خالصا من الشوايب وايضا فان اهل النار يتركون القبايح فيجب ان يثابوا عليها فلا يكون
عقابهم خالصا من شوب من الثواب عمم فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته
فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعظم منه درجة ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وعقابهم
بالثواب يعني عنهم مشقة ترك القبايح واهل النار ملجئون الى ترك القبايح فلا يثابون به فيكون
عقابهم خالصا عن شوب ويجوز توقف الثواب على شرط والا لم يثبت العارف بالله تعالى الخاصم
ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم
يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله وحده من غير ان يصدق النبي صلى الله عليه وسلم
في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله وحده من غير ان يصدق
النبي صلى الله عليه وسلم له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة
المستقلة وان لم يصدق النبي صلى الله عليه وسلم والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الاحباط والتكفير على معنى الكلف يسقط ثوابه
المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاه المحققون واختاره المص
واحتج على بطلانه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر فيكون بمنزلة من لم يحسن ولقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا
فقال ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتقص الاقل بالاكثر
وينتقص الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة
والمص اراد ابطال مذهبا في هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعيفا وحصول التساوي
مع التساوي بتقريره انا لو فرضنا استحق الكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب
فاسقاط احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا
معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المط ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب
وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة
صيرورة المعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما معا لان علة عدم كل واحد

وجود الآخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حدوث المعلول
فيهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين ولجبايان
كل واحد من العملين يوثر في الاستحقاق الناشي عن الآخر حتى يبقى من احدهما لا
مستحقا فيه بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر هو المنكسر واحدا كما لم تجد في المزاج
ايضا والحق انه ليس ههنا تاثير وتاثر حقيقي بل احباط الطاعة او استحقاق الثواب
ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها وترك العقوبة على
المعصية بقدرها وح يخرج الجواب عن الصورة الاولى ايضا فان اسقاط احد الخمستين
وان لم يكن اولى من الآخر لكن المختار يرجح احدهما ايضا على ما مر من اسئلة الهارب
والجايع وغيرهما والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب
بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا
ينقطع والكافر البالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المط ذهب الجاحظ والعنبري انه معذور
لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة
من غير تقصير قبيح وذهب الباقون الى غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور
المخالفين فانهم كفار عهد الرسول صلى الله عليه وسلم الذين قتلوا وحكم بخلودهم
في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم
من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام
فهو الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري
وقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين عن الدين
وكذلك اطفال المشركين عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم في النار حين سألت خديجة رضي الله عنها عن حالهم وقالت
المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان
تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع فذهب اهل السنة
والامامية من الشيعة وطايفة من المعتزلة انه منقطع واختاره المص واحتج عليه
بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم

الثواب على العقاب وهو ظاهر بالاتفاق او بالعكس وهو الظلم وبانه لو لم ينقطع عذابه لزم ان
اذا عبد الله مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات
متاولة ودوام العقاب مختص بالكافر والسمعيات التي تمسك بها المعتزلة في عدم انقطاع
عذاب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها متاولة اما بتخصيص
العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي
ان يكونا دائمين لما تقدم فان اريد به دوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع والعفو
واقع لانه في حقه تعالى يجوز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه فيحسن اسقاطه ولانه احسان وقد
اتفقت الامة على ان الله يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر
قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه
جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف واحتج على
وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى فيجوز له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف
ولا ضرر على الله في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو
احسان ولا احسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله قل يا عبادي الذين اسرفوا
على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم الى غير ذلك
من النصوص فان قيل لم لا يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة
قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة
مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا
فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح اثباتها وكذا تعم كل واحد من العصاة فلا يلائم
التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك
ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر او لا يغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة
المنافع وبطل بما في حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك
ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة

المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطل المصنف بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع لكنا
شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان
الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشارة الى جواب دليل المعتزلة
تقريره ان الله قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله قبول الشفاعة عن الظالمين
فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي
الشفيع الخاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات متاولة بالكفار اشارة الى
جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي نفس
عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات
متاولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نسلم العموم في الازمان والاحوال وان
سوق الكلام لعموم السلب لا وانما الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي
الشفاعة لانها طلب خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار
والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له صلى الله عليه وسلم لقوله ادخرت شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي ذهبت طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق
عند المصنف صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال
شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار اقول وح يعود وجه الابطال
المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم ويمكن الجواب عنه باعتبار زيادة
قيد فيها اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني
للنبي صلعم بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية
في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان
لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور
والاقتدار واجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف ودفع الضرر واجب فما
يدفع الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة
القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى
الله جميعا وتوبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا لا تصح
التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها او اخلالها بالعرض او ماله او لغرض آخر لا يكون

تائبا وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية خوف النار لا يكون
ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا
لغرض آخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال
بالواجب واما اذا كان الندم على خوف الضرر او النقصان بماله او لغرض آخر او خوف النار
لم يكن توبة فلا يصح من البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب
انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال بالواجب لزم انه لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح
لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح يظهر انه لو لم يندم من القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض
دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي يصح التوبة عن قبيح دون قبيح واحتج
عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك كما يجب
عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في
القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الواجب عدم صحة
الاتيان بواجب دون واجب ورده المصنف بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين
الترك والفعل على ما ان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الامتثال بجميع القبائح بخلاف الاتيان
بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات
التي صدر عن الشارع الامر بكل واحدة منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لانه
افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين لا اتفاق رقبة اي رقبة كانت
وظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من قبيح عن فرق
ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صح توبته
عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه
وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الآخر من حيث القبح حتى اعتقد
بالمستحقر ان وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون المستحقر يصح توبته لانه تاب
عنه لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه فتاب على قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق
ان ترجح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون
بعض آخر لاجل اشتداد ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه
ولا يلزم ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج ... على

بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل
فان الانفكاك يقع بحسب الدواعي اقول لا يخفى على المتأمل ان تحصل ما ذكره من التحقيق عدم
التفرقة بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاخر كلامه يخالف اوله ولو اشترك
الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبه يتاول كلام امير المؤمنين
علي واولاده رضي الله عنهم وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم بالتائب
منه القتل على صغيرة والجند ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في
ارتكاب الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال
بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما يعني منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة
فانه اذا اخل في اخراجها فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضائه فاذا انقضى سقط
كالصلوة والصوم ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة
العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله الى الحق ان كان ظلما
ويمكن الايصال ليتمنا صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن
او العضو الى او الى الجناية للاقتصاص او العزم اليه مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا
يبقى صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد ان كان الذنب اضلالا وليس لذلك الذي
ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب او قضائه وايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه وعند
ذلك جزأ من التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال
امام الحرمين رحمه الله ان القاتل اذا ندم عن غير تسليم نفسه للقصاص صحة توبته في حقه و
كان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة تستدعي توبة اخرى ولا في التوبة عن القتل
ويجب الاعتذار عن الغيبة مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي هو الا
غتياب وجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من
غم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزمه تفصيل ما اغتاب به الا اذا بلغه على وجه
التفصيل وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا
القسمين التوبة لانه خالف نهيه حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان يأكل لحم اخيه
ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب
... التفصيل اذا كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مجملا وبعضها مفصلا وجب

على التفصيل وقال المصنف فيه اشكال لان الاجماع يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره
مفصلا وفي وجوب التجديد اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها
وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا بها فرحا بها وذلك ابطال
الندم ورجوع الى الاصرار وقال المصنف فيه اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان
مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها وكذا المعلول
مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا
رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلول له يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال
لان الاثم الحاصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه اشكال ذهب المعتزلة الى
انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي
قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار لان من اساء اليه يسقط ذنبه
بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره
بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في
سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند بعضهم بنفس التوبة واختاره المصنف
واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع والى هذا
اشار بقوله لانها قد تقع محبطة ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في
اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان
من تاب عن المعاصي ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لم يبق
الفرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات
التي تسقط العقوبة بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر
لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لا ينفي الفرق بين التقدم والتأخر ولما
اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل
على السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي لولاه لم يبق الاختصاص واحتج الآخرون بانه
لو كان بنفس التوبة لسقط توبة المعاصي عند معاينة النار واشار المصنف الى جوابه بقوله ولا يقبل
في الآخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه و
السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه اكثر سلف الامة قبل ظهور الخلاف و

عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر بن المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة والمتفلسفين لنا امر ممكن
اخبر به الصادق واما امكانه فظاهر واما اخبار المخبر الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الاية
عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في
القبر ولقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحياتين ليست الا في القبر ومن قال
بالاماتة قال بالعذاب آخر وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبيرة
بل لان احدهما لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله صلعم استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله صلى الله عليه وسلم في سعد بن معاذ لقد ضغطته
الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح احتج المنكرون بقوله تعالى
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب انه ذلك في وصف
اهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوقون اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم
اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية على انتفاء الموتة الاولى بعد المسألة وبعد دخول الجنة
واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن
ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا اشتباه فلا يتصور موتهم فيها قالوا
انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن للمعقول فانه على تقدير مخالفته اياه يجب تأويلها
وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا
يبقى مصلوبا الى ان يفنى اجزاؤه ولا نشاهد فيها احياء ولا مسألة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة
باهرة وابلغ منه من اكل السباع والطيور وتفرقت الاجزاء في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق
فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه
ومسألته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا الاشكال الخاصي في صورة المصلوب
لا بعد في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي وانا لا نشاهد حياته
وكما في رؤية النبي صلعم جبريل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم فان الصور ان الاجزاء
فان التمسك بهما مشروط على البنية في الحياة وهو ممنوع فلا بعد في ان يعاد الحياة الى الاجزاء المتفرقة
وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدورات الله تعالى

وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فانه نطق
بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال تعالى واما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما
من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وتستغني
عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال
اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر
بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات
السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه توزن صحائف
الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع
فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام
واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق
من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد من ورود كل احد النار على ما قال
الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن
الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد طريق
الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم
الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال
الردية يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها وينقص بقلتها والجواب انه يمكن
العبور عليه كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته انه مخالفة للعادة ثم الله يسهل الطريق على
من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم من هو
كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى
ان الله سريع الحساب وقال صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب
فقد قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال كل انسان الزمناه
طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان
الان والمتعارضات منا ولكن جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر
المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء

الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان من ورق
الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليها الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان
من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة
دون ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله
ورسوله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على
التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة
اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل عنه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل
يوم الجزاء عبث لا يليق بحال الحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب
بتخصيصها من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك
كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحقق بالهالك المعدوم وبان الدوام
المحكوم عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث ينقيان عن العدم زمانا يعتد به كما
في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث انه قال تعالى في
وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع
تداخل الاجسام واجيب بان المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها
عرضها بعينه لا حال البقاء ولا حال الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين او
احدهما موجود والآخر معدوم وللتصريح بذلك في آية اخرى في ان عرضها كعرض السماء والارض
فيحمل هذه على ذلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال
تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال النبي صلعم الايمان ان
تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول
صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع
تصديق خاص وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج
والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال
بعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان

وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المصنف
حيث قال التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب ليس ايمانا لقوله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكافر الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان
الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني يعني
الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس
من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد انتفى فيهما الايمان التصديق اللساني
فقط وللاشاعرة الايات الدالة على محلية القلب للايمان اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل
الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها
في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء النبي صلعم اللهم ثبت قلبي على دينك
وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون
عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني لانه على ذلك التقدير يكون
منقولا لا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة
والزكوة وامثالها ولو نقل لاشتهر اشتهار نظايره بل كان هو اولى بذلك لكن الشارع لم يزد على ان
قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلنا عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان
انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في غير موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا
الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان
مع وجود القتال وقال ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من
شانه وهذا يعني عدم تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة قال ان هذا
اعم من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشمول الكافر الخالي عن التصديق
والتكذيب والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون
مقارنا لضد الايمان والتكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعترض
الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي صلعم ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه
فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع لان كل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف
في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي صلعم في جميع ما جاء
به وح لا يكون حد الايمان جامعا لخروج عنه الكفر من الفساق ولا حد الكفر مانعا لدخ...

قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض
محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق
عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق
عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن
طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه
خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين والامر
بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر
وهو المنع عن الفعل قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب ثم
اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي
الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا فقال انهما واجبان شرعا والدليل عليه الاجماع
فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على
وجوده في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله صلعم لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن
الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم وعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يوجب شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع
او الاخلال بحكمة الله تعالى واللازم بكلا قسميه باطل بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى
لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل فيه وجه الوجوب ولو كانا واجبين على الله تعالى
فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا
لهما لزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى [?] بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه
شرط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يؤمر به معروف وما ينهى
عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي يختلف فيها اعتقاد الامر والمأمور والناهي
والمنهي وتجويز التأثير اي الشرط الاخر ان يجوز في ظنه تأثير امره ونهيه وافضاءهما الى المقصود فانه
اذا لم يظن انهما يفضيان الى المقصود لا اتيان عليه والشرط الاخر تجويز انتفاء المفسدة اي يظن ان لا
مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا
يجسس لقول الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين

يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الاية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك
ان التجسس سعي في اظهار واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم من يتتبع عورة اخيه يتتبع الله عورته
ومن يتتبع الله عورته فضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله صلى الله عليه وسلم من ابتلى
بشيء من هذه القاذورات فليستترها ليستر الله عليه وايضا فقد علم من سيرته صلعم انه كان لا
يتجسسوا عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض
عين فاذا قام قوم سقط عن الآخرين واذا اطلع (?)
كل طائفة انه لم يقم به الاحرام (?) الكل

تم الكتاب بعون الملك
الوهاب على يد العبد
الضعيف المحتاج الى رحمة
الله الملك الغني
جلال ابن
نظام
الحويمي (?)
تم

عدد اوراق ایکیوز اللی ورقدر

٢٥٢